الفـــناء
عند صوفية المسلمين
والعقائد الأخرى

■ دراسة مقارنة ■

تأليف

دكتورعبد البارى محمد داود

الـنـاشـر

الدار المصرية اللبنانية

الفــناء
عند صوفية المسلمين
والعقائد الأخرى

الناشـــر : الـدار المصرية اللبنانيـة
١٦ ش عبد الخالق ثروت ـ القاهرة
تليفون : ٣٩٢٣٥٢٥ ـ ٣٩٣٦٧٤٣
فاكس : ٣٩٠٩٦١٨ ـ برقياً : دار شادو
ص . ب : ٢٠٢٢ ـ القاهرة
رقم الإيداع : ١١٤١١ / ٩٦
الترقيم الدولي : 8 - 306 - 270 - 977
جمـع : آر ـ تـك
العنوان : ٤ ش بنى كعب ـ متفرع من السودان
تليفون : ٣١٤٣٦٣٢
طبـع : الفنية
العنوان : ٢٢ شارع الشقفاتية ـ متفرع من الساحة ـ عابدين
تليفون : ٣٩١١٨٦٢

الطبعة الأولى : شعبان ١٤١٧ هـ ـ يناير ١٩٩٧ م .

بسم الله الرحمن الرحيم

إهــداء

إلى الأستاذ الدكتور/ **محمود حمدى زقزوق** وزير الأوقاف، وأستاذ الفلسفة والعقيدة ورئيس الجمعية الفلسفية.

أتقدم بخالص شكرى وتقديرى اعترافاً ووفاءً واحتراماً وتقديراً حيث كنتم المصباح الذى أضاء لى الطريق والملهم الذى أرشدنى إلى مرفأ الأمان بمشاركتم العلمية فى حصولى على درجتى الماجستير والدكتوراة.

أما عن المغفور له الأستاذ الدكتور/ ***أبو الوفا الغنيمى التفتازانى*** فلقد كان الأب الروحى والوالد الحنون الذى سقانى من العلم محبته وأوردنى موارد العلم ذوقاً، لقد علمنى أكثر مما فهمت ووعيت وأكرمنى بقدر يزيد كثيراً عما توقعت رحمه الله وأسكنه الجنة.

مع خالص شكرى وتقديرى،،،

الدكتور

عبد البارى محمد داود

مقدمــة عامــة

«مقدمة عامة»

يعالج هذا المؤلف موضوعاً على جانب كبير من الأهمية وهو «الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى». . دراسة مقارنة.

Transformation there in the Moslem Mysticism and Religions' Mysticism. (Comparative study).

وموضوع الفناء هو من الموضوعات الرئيسية للتصوف الإسلامى، بل هو المحور الرئيسى الذى تدور حوله نظرياته المختلفة. ولقد كان هذا الموضوع رسالتنا للحصول على درجة الدكتوراة.

وقد اعتبر الصوفية أسمى أنواع الفناء ذلك الذى يعود منه الصوفى إلى حال البقاء فلا يستغرقه الفناء ولا يستهويه بل يعود إلى البقاء ليحفظه من الزلل وينجيه.

فالعودة من الفناء إلى البقاء دليل على إثبات الإثنينية بين الله والعالم حيث يظل الحق قائماً بصفاته مفارقاً بذاته، ويظل الخلق خلقاً غير مماذج للإلهية أو مختلطاً بصفات الربوبية.

أما النوع الذى أنكره بعض كتاب التصوف من أمثال: الطوسى، والقشيرى، والسهروردى، وبعض الفقهاء كابن تيمية هو القول بفناء الذات فى الوحدة المطلقة، ونفى التعدد والتكثر عن الوجود بكل اعتبار ويعبر عنه بالفناء عن وجود السوى ويؤدى إلى القول بوحدة الوجود.

وهذا ما أثبتناه عند الحديث عن مفهوم الفناء فى العقائد الهندية القديمة، والفكر اليونانى، وكذلك مفهوم الفناء فى العقيدتين اليهودية والمسيحية. وكلها اتجاهات نبذها الإسلام.

والجدير بالذكر فى هذا المقام أن ثمة تعريفات للفناء عند الصوفية تتجه إلى الجانب الأخلاقى باعتباره الأساس الذى اعتدوا به فى علاقاتهم بالخالق سبحانه وتعالى.

ومن ناحية أخرى توجد تعريفات تتجه إلى الكشف والإشراق فيشار إلى الفناء على أنه الحال الذى يتحقق فيه السالك بالمعرفة الكشفية التى لايمكن أن يحظى بها العاديون من البشر.

كما لا يغفل البحث التعريف عن الوجدانى الصوفى فتفصح عما يتمكن فى هذا الوجدان وما يضبط مشاعر الصوفى بدرجة تفوق كل تصور فتجعله يتحمل كل ما هو مؤلم بل يشعر باللذة من خلال الألم. يصل بهذا إلى حال من التوازن النفسى، وهذه التعريفات هى التى تشكل فى مفهومها الجانب النفسى لحال الفناء إذ تصف ما يحتمل فى باطن الصوفى من نوازع وأسرار وترسم لنا كيفية الوصول إلى حالة من الانسجام الروحى والتوافق الباطنى الذى يحظى به أولئك الذين خبروا بالحال.

لما كانت الفصول الثلاثة الأولى من هذا البحث تتناول استعراضاً عاماً لمفهوم الفناء بداية بالعقائد الهندية القديمة ونهاية بالعقيدة المسيحية بما يلزم من تمحيص للوقائع وتحديد للمفاهيم، لذلك فقد استخدمنا المنهج التاريخى مع الاستعانة ببعض التحليلات والمقارنات التى تقوم على مواجهة النصوص نفسها.

ولما كانت الفصول الباقية من هذا البحث تقوم على دراسة تحليلية للفناء عند صوفية المسلمين، لذلك فقد ركزنا فيه بصورة أكثر على المنهج التحليلى، وبذلك يصبح المنهج المتبع فى الدراسة ككل هو: «المنهج التاريخى التحليلى المقارن».

استخدمنا المنهج التاريخى فى بعض المواقع كلما دعت الضرورة لرد فكرة إلى أصلها أو بيان تطور فكرة أخرى منذ بدأت وكيف تطورت.

أما المنهج النقدى، فقد اكتفينا فى معظم أرجاء البحث بتوجيه بعض الانتقادات من جانبنا بقدر ما يتوصل إليه تحليلنا للفناء عند صوفية المسلمين وأصحاب العقائد الأخرى. ولم نكتف بذلك بل قمنا بعرض الانتقادات من

جانب الآخرين فى أوسع نطاق وعلى سبيل الاستشهاد لتأييد رأى نراه أو دحض رأى آخر يراه من يختلف معنا فى التفسير حتى لا تختلط الانتقادات. ويختلط الأمر بالتالى على القارئ. إلا أن هذا لم يمنعنى من الاعتماد على المنهج النقدى تماماً.

استخدمنا إذن منهجاً تاريخياً تحليلياً مقارناً بصفة عامة، تاريخياً فى بعض الجوانب نقدياً فى جوانب أخرى كلما دعت الضرورة لذلك، وتوخيت أن تكون أوجه المقارنات التى أوردتها فى ثنايا عرضى لهذا الموضوع ملائمة لسياق البحث.

ويرجع اختيارى لهذا المنهج دون غيره إلى ما تتطلبه طبيعة البحث فى مثل هذا الموضوع المتعدد الجوانب والمتشابك، وما يتضمنه من تداخل وترابط الأفكار والتصورات، الأمر الذى استدعى الإشارة إلى الفناء من تلك البدايات فاندفعت دارساً لهذا البحث من منظورين:

الأول: أفقى : اقتضته طبيعة البحث للإلمام بمفهوم الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى.

الثانى: رأسى : وهو المنظور الأهم لدينا حيث اقتضته طبيعة البحث، عندما قسمنا البحث إلى فصول يمثل الواحد منها عنوان موضوع بعينه، ومن ثم بدأنا نجمع كل ما يتعلق بهذا الموضوع من هنا وهناك.

وبناء على ما تقدم رتبنا فصول الرسالة على الوجه التالى:

الفصل الأول: جاء بعنوان «مفهوم الفناء فى العقائد الهندية القديمة». استعرضنا فيه المباحث التالية:

أولاً: العقيدة الفيدية.

ثانياً: العقيدة البراهمانية.

ثالثاً: الصلة بين الفناء والتناسخ فى العقيدين البراهمانية والجينية.

رابعاً: العقيدة البوذية.

وتعرضنا فى هذا الفصل لمفهوم الفناء من وجهة النظر الهندية. وفى ختام هذا الفصل اعتمدنا على أوجه المقارنات بين مفهوم الفناء فى هذه العقائد ومفهومه فى العقيدة الإسلامية. فإذا كان الفناء مرحلة سلبية وقف عندها الهنود فإن البقاء عند صوفية المسلمين مرحلة إيجابية عتبتها الفناء. أى أن التصوف الإسلامى بعد أن وصل إلى مقام الفناء استمر بعدها إلى أن أكد الصوفية مرحلة البقاء بعد الفناء.

من هنا نؤكد أن البقاء مقام من المقامات الهامة التى يمتاز بها التصوف الإسلامى عن غيره من أنواع التصوف الأخرى.

الفصل الثانى: ويدور حول : «الفناء فى الفكر اليونانى».

عرضنا فيه : أولاً ـ الفناء عند فلاسفة اليونان.

ثانياً ـ الفناء عند الأفلاطونية المحدثة.

وهنا يجب توضيح العلاقة بين العقيدة الهندية والفكر اليونانى بصدد المنهج: فإذا كانت الفلسفة الهندية بعيدة عن المنهج العلمى ممتزجة امتزاجاً شعرياً بالدين، فإن الفلسفة اليونانية تمسكت بالمنهج العلمى مع الحقائق لا مع المجازات الشعرية.

وهذا الفصل يناقش بشئ من الدقة والتركيز الفناء عند أصحاب هذا الفكر. والذى يعنينا هنا هو البحث عن حقيقة الفناء بين الفكر اليونانى والعقيدة الإسلامية. من هنا انصبت الدراسة على أوجه المقارنة بينهما بصدد الفناء.

وألحقنا هذا الفصل بتعقيب يوضح النتائج التى توصلت إليها من خلال هذه الدراسة.

الفصل الثالث: ويأتى متناولاً : «الفناء فى العقيدتين اليهودية والمسيحية».

وينقسم إلى مبحثين:

أولاً: العقيدة اليهودية.

ثانياً: العقيدة المسيحية.

وغرضنا من هذا الفصل الإشارة إلى مفهوم الفناء فى العقيدتين اليهودية والمسيحية مقارناً بينه وبين مفهوم الفناء عند صوفية المسلمين.

وقبل أن أنهى بحثى من هذا الفصل أوكد أنى التزمت منهج العقل وهو منهج القرآن الكريم حكماً فى كل ما تعرضت له، بعيداً كل البعد عن أى حكم ظنى، فالظن كما يقول منهج العقل القرآنى لايغنى عن الحق شيئاً.

الفصل الرابع : ينصب هذا الفصل على دراسة خصائص الحياة الروحية عند الأنبياء والصحابة والتابعين. ولقد قسمنا هذا الفصل إلى عدد من المباحث نجملها على الترتيب التالى:

أولاً: أحوال ومقامات الأنبياء.

ثانياً: الإسراء والمعراج.

ثالثاً: الفناء والبقاء عند الصحابة.

رابعاً: الفناء والبقاء عند التابعين.

الفصل الخامس: أفردنا هذا الفصل لدراسة: «سمات الفناء وخصائصه عند صوفية المسلمين». . استهللناه بمقدمة، وخصصناه بالمباحث التالية:

أولاً: تعريف الفناء.

ثانيا: أول من تكلم فى علم الفناء.

ثالثاً: المعنى النفسى للفناء.

رابعاً: المعنى العرفانى للفناء.

خامساً: المعنى الأخلاقى للفناء.

سادساً: درجات الفناء.

سابعاً: أقسام الفناء.

ثامناً: درجات العارفين.

تاسعاً: التوحيد.

عاشراً: الولايـة.

حادى عشر: التدبير.

ثانى عشر: اليقيـن.

ثالث عشر: الذكـر.

رابع عشر: الدعـاء.

خامس عشر: الفناء والبقاء.

الفصل السادس: موضوع هذا الفصل هو: «الفناء والأحوال عند الصوفية».

وسوف نتناول فيه أهم الأحوال عند الصوفية موضحين علاقتها بالفناء. ومباحث هذا الفصل جاءت على الترتيب التالى:

أولاً: الغيبة والحضور.

ثانياً: السمـاع.

ثالثاً: الوجـد.

رابعاً: السكر والصحو.

خامساً: الشطـح.

سادساً: الجـذب.

سابعاً: العماء أو الحضرة العمائية.

ثامناً: الصعـق.

تاسعاً: السفـر.

عاشراً: الفرق والجمـع.

حادى عشر: الأنس.

ثانى عشر: التلوين والتمكين.

ثالث عشر: القبض والبسط.

رابع عشر: القرب.

الفصل السابع: يتناول هذا الفصل: «الفناء والمقامات عند الصوفية».. ويأتى مقسماً إلى عدد من المباحث نرتبها فيما يلى:

أولاً: التوبــة.
ثانياً: المجاهــدة.
ثالثاً: الزهــد.
رابعاً: الــورع.
خامساً: الخــوف والرجاء.
سادساً: الفقــر.
سابعاً: الصـــدق.
ثامناً: التوكـل.
تاسعاً: الصبــر.
عاشراً: الرضــا.
حادى عشر: الشكر.
ثانى عشر: المحبــة.
ثالث عشر: التقــوى.
رابع عشر: الإخــلاص.
خامس عشر: الإحســان.

تلك هى الموضوعات الرئيسية التى أردت أن أعرض لها فى إطار دراستى لموضوع:

«الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى». دراسة مقارنة.

وأخيراً: خاتمة ونتائج عامة للبحث.

وفـى نهايـة البحـث قدمـنا النتائـج التـى أمـكن التوصـل فـيها مـن خـلال ما استعرضناه من موضوعات معرضاً فيها وجهة النظر النقدية بالإضافـة إلى ماتضمنه البحث من استنتاجات.

وقد ذيلنا البحث بقائمة تحوى أهم المراجع التى استخدمناها سواء أكانت العربية منها أم الأجنبية، بالإضافة إلى مجموعة المراجع والأصول التى اعتمدنا عليها.

■ الفصل الأول

مفهوم الفناء فى العقائد الهندية القديمة

تقديـم : ....

أولاً : العقيدة الفيدية.

ثانياً : العقيدة البراهمانية.

ثالثاً : الصلة بين الفناء والتناسخ فى العقيدتين البراهمانية والجينية.

رابعاً : العقيدة البوذيـة.

تعقيب : ....

مفهوم الفناء فى العقائد الهندية القديمة

تقديم :

نشأت الفلسفة فى الهند على أساس أنها من أقدم الحضارات الإنسانية فإن تقاليدها التى ترجع إلى القرون من العاشر إلى الخامس عشر قبل الميلاد قد حفظت إلى يومنا هذا. وتتضمن أول عقائد الفكر الهندى «الفيدا» إلى جانب التهاويم للآلهة المختلفة مفهوماً يقول بنظام عالمى واحد هو مفهوم «الرثيا» وتتضمن «الأوبانيشاد» وهى تعليقات فلسفية دينية على الفيدا، وهى أفكار شكلت إلى حد بعيد كل التطور اللاحق للفلسفة الهندية وحدة «البراهمان» روح العالم و«الآتمان» الروح الفردى خلود الروح التى تتناسخ من جديد وفقاً لقانون «الكارما» أو الحساب بمعنى الثواب والعقاب[1].

ويمكن أن نقسم تاريخ الفكر الهندى إلى العصور التالية:

أولاً ـ العصر الويدى الأول؛ ويشمل ثلاث مراحل فرعية:

(أ) مرحلة انتشار الأفكار البدائية، وعبادة قوى الطبيعة، سواء فى ذلك ماجلبه الآريون أو ما كان نابعاً من البيئة الهندية، ويبدأ ذلك فى القرن الخامس عشر قبل الميلاد، وفى الويدا معلومات مفيدة عن هذه المرحلة.

(١) علاء حمروش : تاريخ الفلسفة الشرقية ط سنة ١٩٨٩م ص: ٣٦.

(ب) مرحلة تدوين الويدا وتأويلها على أيدى البراهمة، ويسمى هذا التأويل «البراهمانات» وتبدأ هذه المرحلة من حوالى القرن الثامن قبل الميلاد، فقد ظهر فى هذا العصر جماعة من أهل العلم والنظر، اهتموا بالشئون الدينية، وفكروا فى عقائدهم، فأدى التفكير بهم أو ببعضهم إلى آراء مغايرة للعقائد الموروثة، تكون مذهباً هو البرهمة(١).

(جـ) مرحلة تلخيص الويدا فى أسفار مقدسة تسمى الأوبانيشادات وهى مرحلة تبدأ من القرن السادس قبل الميلاد، وتستمر إلى مابعد الميلاد بعدة قرون.

ثانياً ـ عصر الإلحاد : (فى رأى أتباع الويدا) وفيه ظهرت الديانة الجينية والديانة البوذية وضعفت الديانة الويدية ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد.

ثالثاً ـ العصر الويدى الثانى؛ وهو عصر عودة النصر للويدا وانتصارها على دينى الإلحاد، ولكن مع التوسع فى شروح الويدات وبيان الخصائص الدينية والاجتماعية التى وردت بها.

وستشمل دراستنا فى هذا الفصل المعالم الكبرى للفكر الهندى ممثلة فى العقائد التالية: الفيدية ـ البراهمانية ـ الجينية ـ البوذية.

فإذا بحثنا عن أساس اللاهوت الهندى، فإننا نجده فى كتاب الفيدا، وبراهما، واليوبانشاد، والفيدانتا أحدثها، وهى تشتمل جميعاً على نزعات مختلفة متباينة. نرى فيها تعدد الآلهة والآلهات والوسطاء. كما نرى فيها نزعة التوحيد، ونزعة الحلول والتناسخ، ووحدة الوجود، فهى نظام اجتماعى يسمح بالعقائد المختلفة أكثر منها دعوة إلى عقيدة معينة.

ولكى نحصل على فكرة أكثر دقة عن البراهمة وعن مكانتهم. فإن علينا أن ندرس الديانة الهندية وما تتضمنه من تصورات. براهما "Brahma" (المحايد) هو الموجود الأسمى فى الدين لكن هناك إلى جانبه، ثلاثة آلهة، براهما "Brahma"

---

(١) إبراهيم مدكور ويوسف كرم: تاريخ الفلسفة ص: ١٢.

(المذكر)، وفيشنو "Vishnu" أو كريشنا "Krishnu" الذى يتجسد فى أشكال كثيرة لا نهاية لها، وشيفا "Siva" وهم يشكلون ثالوثاً مرتبطاً.

وبراهما هو الأعلى، لكن فيشنو وكريشنا وشيفا، والشمس، والهواء. . الخ هى كذلك براهمة[1]. فالبراهما الذى هو المطلق فى الدين وهو أعلى الكهنة، وهو الوحدة الجوهرية للكل، كما أن فشنو وكريشنا وشيفا والشمس، فضلاً عن الهواء، يكونون براهم "Brahm" أى يمثلون وحدة جوهرية. لذلك يتميز البرهميون بأنهم يمتلكون مرتبة الألوهية بفضل انتمائهم إلى البراهما. ويختلف "Brahma" عن عن براهمه "Brahm". فالأول يؤلف شخصية واحدة إزاء فيشنو "Vishnu" وشيفا "Shiva". ومن ثم فكثيرون يطلقون عليه الموجود الأسمى الذى يعلو هذه الثلاثة.

ومما يلاحظه الباحث بهذا الصدد على العقائد البراهمية أنهم حصروا الآلهة عندهم فى ثلاثة أقانيم وذلك أنهم توهموا أن العالم ثلاثة آلهة وهى:

١ـ **براهما**: وهو الإله الخالق مانح الحياة، والقوى التى صدرت عنه جميع الأشياء، والذى يرجو لطفه وكرمه جميع الأشياء، وينسبون إليه الشمس التى بها يكون الدفء وانتعاش الأجسام.

٢ـ **سيفا أوسيو**: وهو الإله المخرب المفنى الذى تصفر به الأوراق الخضراء ويأتى الهرم بعد الشباب وتفنى مياه الأنهار فى لجج البحار، وينسبون إليه النار، لأنها عنصر مدمر مخرب، إن تأجج لا يبقى ولا يذر.

٣ـ **وبشنو أوبش** على حد تعبير البيرونى، ويعتقدون أن بشنو هذا حل فى المخلوقات ليقى العالم من الفناء التام[2].

ولا يجب أن نخلط بين هذه العقيدة والعقيدة الجينية التى تنحصر فى تعذيب الجسد وإذلال الروح. وإذا انتقلنا إلى العقيدة البوذية فإننا نجد هذه العقيدة تجعل

---

(١) هيجل: محاضرات فى فلسفة التاريخ جـ٢ ص: ١١٠.

(٢) محمد أبو زهرة: مقارنة الأديان ص: ١٢.

الخيال البوذى أكثر حرية واستقلالاً وثباتاً فى ذاته، وتجعل أفكاره تنحصر فى تصورات أكثر بساطة وتركيزاً، لأن تلك الديانة بسيطة.

فإذا اتحدت البوذية والبرهمية فى النسك والزهد فى الملاذ وهجرها، فالغاية مطلقة، فغاية البرهمى الزلفى والتقرب للمعبود وإعطاؤه ما يستحق من عبادة، أما البوذى فغايته ممارسة رياضة الإرادة على الحرمان، وتعويدها السيطرة على الرغبة فى الملاذ، لكى لا تشقى بطلبها ويطلب فيها الحرمان. وإلى جانب ماسبق فالبوذية لا تؤمن بالمطلق ولا تعترف بوجود «الآتمان» الذى هو عند البراهمانية الجوهر الحق فى كل كائن، ويؤمنون بتناسخ النفس وانتقالها من جسم إلى جسم وتناسخها برهان ثباتها[١]. والنيرفانا هى الغاية التى ينتهى إليها بعد خلوصه من كل ألم وفوزه بالنجاة ولا يصل إلى ذلك إلا الشخص الذى مات بعد أن أدى مهمته، لكن أتباع بوذا زادوا أن الفرد يستطيع أن يصل إلى النيرفانا فى الحياة إذا أطفأ نار شهواته وأزاح عن عقله ستر الضلال وأزاح أسباب التناسخ.

(١) المرجع السابق ص: ٧٨.

أولاً - العقيدة الفيدية

تقر العقيدة الفيدية(*) أن هناك اندماجاً بين الخلق والخالق. فلقد اشتاق هذا الخالق إلى التعدد فاستشار الآلهة الذين قطعوه إرباً إرباً فانتشر جسده فى الكون.

(*) الفيدية : كلمة فيدا أو ويدا كلمة سنسكريتية معناها الحكمة والمعرفة، ولذلك يطلق على واصفها كلمة «الريشيون» أو الحكماء أو العارفون. (أحمد شلبى: أديان الهند الكبرى، القاهرة ط:٨، سنة ١٩٨٦م هامش ص:٣٩).

وهناك تعريفات كثيرة للفيدا وأكثر هذه التعريفات دقة وتعبيراً عنها: «أنها العلم بطريق الدين لكل ما هو مجهول للإنسان». ومعنى ذلك أن الفيدا عند معتقديها هى المنبع لجميع المعارف من دين وأخلاق وعلم واجتماع. (حسن الشرقاوى: نحو ثقافة إسلامية، الإسكندرية: دار المعارف، سنة ١٩٧٩م) ص: ٣٩.

ولا تعتبر الفيدية كتاباً هندياً خالصاً وإنما هى مزيج من الفكر الهندى والآرى معاً. كما تعتبر الفيدية من أقدم الديانات فى العالم أجمع وهى الشكل الأول للدين الهندوسى عند الهنود (عبد الغنى عبود: الإنسان فى الإسلام والإنسان المعاصر ص: ٩٠).

ويطلق الهنود كلمة «الفيدات» على تراثهم المقدس كله. وهى كلمة تشبه الإنجيل فى التراث المسيحى. (هيجل: محاضرات فى فلسفة التاريخ، هامش ص:٦٢).

وكتاب الفيدا فى حقيقته - فى نظر هؤلاء الهنود - وحى سماوى لا عمل إنسانى وتتكون الفيدا من أربعة أقسام، تختلف فيما بينها باختلاف موضوعها، وهذه الأقسام هى:

١- الزيج فيدا : ويحتوى على الأوراد والابتهالات الدينية التى كان يتضرع بها الهنود لآلهتهم.

٢- سامافيدا : ويحتوى على الأناشيد الدينية، التى كان يقولها الكهنة فى الاحتفالات الدينية.

٣- ياجوزافيدا أو ياجوس فيدا: ويحتوى على طقوس تقديم الضحايا والقرابين.

٤- أثرفا فيدا : ويحتوى على التعاويذ السحرية. (عثمان عبد المنعم عيش: الأديان والمذاهب الشرقية: القاهرة، ط١، سنة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، ص: ٢٦).

ومن هنا نشأت الأرض والسماء ومازالت حتى الآن تشتاق إلى التجاذب لتحقق التوحيد من جديد[1].

فإذا رجعنا إلى جوهر الفيدا Vedisme منذ القرن الثانى عشر ق.م وتطورها حتى مذهب البرهمية حول القرن التاسع ق.م وجدنا أن الموجود اللامتناهى أو الجوهر الكلى الذى كان واحداً قد أحس رغبته فى التكثر فخلق النور، وأحس النور رغبة مماثلة فخلق المياه، وأحست المياه رغبة مماثلة فخلقت الأرض. ووجدنا أن هذا الجوهر الكلى لا يوصف، لأن الصفة عند الفيدا تعين الموصوف وتحده، وإنما هو الموجود فى كل موجود[2].

ورغم تعدد الآلهة مبدئياً فى الفيدا كتعدد الأقطاب والأئمة المعصومين أصحاب الحق الإلهى المقدس المتسلسل، فإن هذه الآلهة تترقى فى النهاية إلى وحدة منها انبثق الخلق وفاض وإليها يعود. وتبدو هذه النظرية واضحة فى «اليوبنشاد»[*] على الأخص حيث يؤكد فى تعبيراته الشعرية أن الله والنفس الإنسانية شئ واحد (فإذا خيل للإنسان أنهما شيئان مختلفان، فمازال إلا لأن إدراكه أضيق من أن يرى اتحادهما)[3].

كما جاء فيه : «إن هاهنا هو عينه الذى هنالك، وإن ماهنالك هو عينه الذى هاهنا. ومن يرى فارقاً بين هذا وذاك ينتقل من موت إلى موت».

---

(١) محمد غلاب: الفلسفة الشرقية (القاهرة: مطابع الشعب، سنة ١٩٥٩م، ص: ٩٣ وما بعدها).

(٢) عبد القادر محمود: «الفلسفة الصوفية فى الإسلام». مصادرها ونظرياتها ومكانتها من الدين والحياة (القاهرة ـ دار الفكر العربى، سنة ١٩٦٦م) ص: ١٣.

(*) اليوبنشاد: يرى الدكتور الحسينى أن نظرية وحدة الوجود إنما جاءت فى اليوبانيشيدات الهندوكية التى هى شرح على النصوص الفيدية الأربعة: الزيج فيدا، وساما فيدا، وياجور فيدا وأثار فافيدا. وقد بقيت من هذه الشروح ٢٥٠ يوبانيشاد تقريباً. فنجد هنا وحدة الوجود قد ارتبطت بنظريات دينية عند الهنود (محمد الحسينى: فى العقائد والأديان ص: ٣٠).

(٣) عبد القادر محمود/ مرجع سابق نفس الصفحة.

وكذلك نجد وحدة الوجود واضحة فى «الفيدانتا»(*): حيث يقرر هذا الأخير فى عبارة صريحة، أن الله والنفس الإنسانية وجميع الكائنات شئ واحد.

من هنا يرى الباحث أن وحدة الوجود تبدو صريحة فى شرحين من شروح الفيدا هما: الأوبانيشاد، والفيدانتا.

ونجد البيرونى يحدثنا عن هذه الوحدة نقلاً عن أحد تلك الكتب الشعبية فيقول: قال باسديوا فى كتاب «بكيتا» : أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية لأن بشن (الله) جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها وجعله ماء ليغذيهم وجعله ناراً أو ريحاً لينميهم وينشأهم، وجعله قلباً لكل واحد منهم ومنح الذكر والعلم وضديهما على ماهو مذكور فى بيذا. ففى الناس جميعاً قوة إلهية بها تعقل الأشياء بالذات[1].

ولقد قال بيرن: أليست الجبال والأمواج والسموات بضعة منى ومن روحى، كما أنا بضعة منها؟ أو بما صاح صاحب «الأوبينشاد»: «أنا كل هذه المخلوقات ولا شئ خلاى»[2].

وفى ذلك تقول أسفار الفيدا(**)، على لسان براهمان: «إننى أنا الله، نور الشمس، وضوء القمر، وبريق اللهب، وومض البرق، وصوت الرياح، والأصل الأزلى لجميع الكائنات.

(*) الفيدانتا: تشتمل الفيدانتا "Vedanta" على ستة مذاهب فلسفية تهدف كلها إلى إزالة الألم بواسطة اليوجا. وهناك مراتب ثلاث تؤدى إلى المعرفة الأسمى وهى الإيمان، والفهم، والتحقق، وتنزع الفيدانتا إلى وحدة الوجود أساس البراهمية. (شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، ترجمة حسين مؤنس وآخر، مراجعة فؤاد زكريا، الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب سلسلة عالم المعرفة العدد ١٢، سنة ١٩٨٨، جـ٢ هامش ص: ٨٨.

(١) على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام (الإسكندرية: دار المعارف، سنة ١٩٦٥م) ج٣ ص: ٤٤.

(٢) عبد الرحمن بدوى : شوبنهاور (بيروت. لبنان: دار القلم، د. ت) ص: ١٢٤.

(**) الفيدات "Vedas" مجموعة من الأسفار والكتب الهندية القديمة كتبها مؤلفون مجهولون فى فترة طويلة تكاد تبلغ خمسةآلاف سنة من سنة الف إلى خمسة آلاف ق.م.

كما جاء نص فى الفيدا يقول: «إن الله واحد لأنه الجميع، أى جميع الكائنات مظاهر منه»(*) فإذا بحثنا عن أساس اللاهوت الهندى، فإننا نجده فى كتب الفيدا، وبراهمانا، واليوبنشاد، والفيدانتا أحدثها. وهى تشتمل جميعاً على نزعات مختلفة متباينة. نرى فيها تعدد الآلهة والآلهات والوسطاء. كما نرى فيها نزعة التوحيد، ونزعة الحلول والتناسخ، ووحدة الوجود، فهى نظام اجتماعى يسمح بالعقائد المختلفة أكثر منها دعوة إلى عقيدة معينة.

من هنا يجب أن نوضح أن الفناء فى عرف أصحاب وحدة الوجود ربما كان أشد اتصالاً بفكرة «الفيدانتا» وما ماثلها من الأفكار الهندية.

فوحدة الوجود إذن هى فكرة هندية، ولازال أثرها واضحاً فى الآداب الهندية، قوامها أن كل شئ فى الوجود متصل بوحدة ثابتة جامعة. وأنه مهما تتباين الأشكال والأوصاف والمظاهر، فالكل واحد، وما الحيوان والنبات والجماد إلا مظاهر لشئ واحد يتلاقى فى الحقيقة، ويختلف فى الجوهر، وإن اختلف فى الشكل والمظهر[1].

من هنا يرفض صوفية المسلمين القول بوحدة الوجود وقبول القول بوحدة الشهود. فوحدة الشهود كما يرى صوفية المسلمين حال، وليست علماً ولا اعتقاداً ولا تخضع لوصف ولا تفسير. وهى أخص مظهر من مظاهر الحياة الصوفية، وهى الحال التى يسميها صوفية الإسلام بالفناء وعين التوحيد وحال الجمع[2].

هناك إذن فارق «جوهرى» بين الصوفى الذى يعانى حالاً أو تجربة صوفية

(*) يراجع فى ذلك: مقداد يالجن: فلسفة الحياة الروحية. منابعها ومشاربها ونشأتها ونشأة التصوف والطرق الصوفية (القاهرة: دار الشروق ط الأولى، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) ص:٢٦.

(١) محمد أبو زهرة: ابن تيمية (القاهرة: دار الفكر الجامعى، سنة ١٩٧٧م) ص:١٩٨.

(٢) محمد جلال شرف: دراسات فى التصوف (الإسكندرية: دار الفكر الجامعى. د.ت) ص. ٣١٨.

وأقصد بها «وحدة الشهود» وبين ذلك الذى لا تتصل أقواله بتجربة روحية، بل هى مجرد نظرية فلسفية لا يقصد بها وحدة الألوهية، بل وحدة الحقيقة الوجودية.

كما أن وحدة الوجود لا تعبر عن فنائه فى محبوبه، بل هى تعبير فلسفى وجودى عن وحدة الحق والخلق. وفى هذه الحالة تسقط أيضاً التفرقة بين العاقل والمعقول، فيصبحان شيئاً واحداً. وتلك الوحدة تمثل جوهراً يتخلل كل الأشياء، ويكون الجوهر الحسى والمضمون مجرداً بحيث يمثل الموضوع الحسى ذاته إلى العنصر اللامتناهى اللامحدود، وتحيا كل الفرديات وتنشط فى قوى خاصة[1]. بينما وحدة الشهود تقوم على أساس الاتصال بين العبد والرب وهو اتصال روحى ومعرفة قلبية أساسها المحبة المتبادلة بينهما.

وهذا الاتصال الذوقى الصوفى يؤكد فكرة الثنائية بين الخالق والمخلوق، بين الإنسان والله الذى يختلف فى ذاته وصفاته عن الإنسان كما جاء فى الكتاب والسنة.

ونحن فى ميدان وحدة الشهود يجب أن نؤكد هذا باستمرار بأنه ليس هناك أى شبه على الإطلاق بين الله وماسوى الله. فالمسافة لانهائية بينهما، فالقرب هنا قرب المعرفة والمحبة فقط لاغير.

كما أن وحدة الشهود حال وتجربة ذوقية صوفية يفنى فيها الواصل عن كل شئ، ولايشاهد إلا الحق، أما وحدة الوجود فهى نظرية فلسفية عقلية تجعل الوجود كله واحداً، فلا فرق بين الله والعالم، وليست هناك إثنينية كالتى نراها فى نظرية وحدة الشهود[2].

---

(١) راوية عبد المنعم عباس: بليز باسكال وفلسفة الإنسان (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٦) هامش ص: ١٠٧.

(٢) محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٦) ص: ١١٨.

رد على ذلك: أننا يجب ألا نخلط بين فيض العاطفة الدينية ونظريات الفلسفة الإلهية (أى بين عبارة تصدر عن صوفى فنى عن كل شئ سوى الله فأصبح لايشاهد فى الوجود غيره وبين مذهب فلسفى فى طبيعة الوجود لا يرى صاحبه إلا حقيقة وجودية واحدة يطلق عليها اسم الله تارة واسم العالم تارة أخرى)[١].

فوحدة الشهود تعبر تعبيراً صادقاً «عن التوحيد القائم على أساس من الكتاب والسنة بينما وحدة الوجود تعبر عن التوحيد تعبيراً عقلياً نظرياً فجاءت مخالفة تماماً للروح الإسلامية وعقيدة المسلمين فكانت فلسفية أكثر منها ذوقية[٢].

فإذا قلنا: إن الله واحد فى ذاته وصفاته وأفعاله، وقارنا ذلك بقولنا إن الله واحد قد تجلى فى صورة المخلوقات لما أراد أن يعرف، أدركنا الفرق بين دين الفطرة والتوحيد وبين دين وحدة الوجود[٣].

فالتوحيد مفهوم دينى، ووحدة الوجود مفهوم فلسفى محض، وليس التوحيد ضد الكثرة كما توهمت وضلت هذه النظريات المخدوعة، بل هو ضد الشرك فقط، وأما وحدة الوجود فهى ضد الكثرة[٤].

---

(١) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفى (القاهرة: م لجنة التاليف والترجمة والنشر، سنة ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م) ص: ١٣١.
(٢) توفيق الطويل: أسس الفلسفة (القاهرة: ط ٦، سنة ١٩٧٦م) ص: ٣٦٣.
(٣) عبد القادر محمود: مرجع سابق ص: ٧٠، ٧١.
(٤) المرجع السابق ص: ٦٦٥.

ثانياً ـ العقيدة البراهمانية

تقر العقيدة البراهمانية(*) عقيدة الحلول والاتحاد. يقول البراهمة: وجودنا عدم، والوجود الأول حال فيه، وطريق الخلاص من العدم الزهد والتفكير حتى يتم الاتحاد أو الحلول[1].

ومن هنا يتجه البراهمى بعبادته إلى تصفية نفسه، حتى يكون أهلاً للاتصال بالله والفناء فيه، ولذلك فإن من دروب تلك العبادة، التقشف والورع، والزهد فى متع الدنيا، وترويض الجسد على الحرمان من الشهوات، وذلك إنما يكون فى أكمل صورة بالصوم الذى تدعو إليه البراهمانية، إما فرضاً أو تطوعاً[2].

كما أنه لا يتمنى الموت، لأن الموت ينقله إلى دورة جديدة من دورات حياته، بل يرجو لنفسه الفناء فى براهما[3].

ويعتقد الهنود أن بعض آلهتهم حل فى إنسان اسمه كرشنة، والتقى فيه الإله بالإنسان، أو حل اللاهوت فى الناسوت فى كرشنة[4]. ويشبه الاعتقاد بالحلول

(*) البراهمانية : عقيدة مشتقة من الفيدية، وقد قامت على أنقاضها وتعتبر امتداداً وتطويراً لها. (محمد غلاب: مرجع سابق ص:١٠٢). وقد سميت بهذا الإسم نسبة إلى براهما الإله الذى ذكر فى الفيدا. ولكنها سميت بعد ذلك باسم الهندوسية والهندوكية لأنها تحوى حياة الهنود وأخلاقهم وعاداتهم. والهندوسية دين توحيد من جهة ودين تعدد من جهة أخرى. (أحمد شلبى: أديان الهند الكبرى: القاهرة: ط ٨، سنة ١٩٨٦) ص: ٢.

(١) محمد عبد المنعم القيعى: عقيدة المسلمين والعقائد الباطلة (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط ٢ سنة ١٩٨٦) ص: ٦٤.

(٢) عثمان عبد المنعم عيش: مرجع سابق ص: ٣٧.

(٣) Nells: Ashort History of the World p. 123

(٤) محمد أبو زهرة: مقارنة الأديان ص: ٢٩.

على هذا النحو ما يعتقده بعض الفرق المسيحية فى حق المسيح عليه السلام، وتأويلهم لما يؤمنون به من حادث الصلب، وكذلك ما يعتقده غلاة الشيعة من حلول روح الإله فى «على» كرم الله وجهه[1].

ويرى البيرونى أن فكرة الحلول والاتحاد التى يرجع أصلها إلى أصل هندى أنها دخلت إلى أعماق المسيحية ثم انتشرت عند بعض الصوفية المسلمين[2].

ففكرة الحلول الإلهى فى النفوس الإنسانية، أو حلول اللاهوت فى الناسوت، تلك الفكرة التى ابتدأت تدخل بين الطوائف التى كانت تنتمى كذباً إلى الإسلام فى العصور الأولى، عندما اختلط المسلمون بالنصارى.

وقد ظهرت تلك الفكرة فى السبئية وبعض الكيسانية[*] ثم القرامطة، ثم فى بعض الباطنية، ثم ظهرت فى لونها الأخير فى بعض الصوفية[3].

وعلى ضوء هذا الحديث ينبغى أن نفهم أن الهندوكية اعترفت بواحد هو وحدة «الموجود» وهو «براهما» وجعلت من صفاته: التفرد بالكمال، والتفرد بالخير، والتفرد بالدوام، والتفرد بالأزلية. وجعلت ما عدا هذا الواحد الموجود عدماً لا وجود له.. فهذه الأكوان وما فيها عدم! ولكنها من جانب آخر جعلت «الوجود» الذى هو الخير والكمال يحل فى «العدم» الذى هو الشر والنقص. فبراهما حال فى كل جزء من أجزاء هذا العالم الذى هو عدم. فكل جزء من أجزاء هذا العالم ـ بما فى ذلك الإنسان ـ مؤلف إذن من وجود وعدم ومن خير وشر، من كمال ونقص، من بقاء وفناء.

---

(1) عثمان عبد المنعم عيش: مرجع سابق ص: ٧٨.

(2) السلمى : أصول الملامتية ص: ٦١.

(*) الكيسانية: سميت بهذا الإسم نسبة إلى كيسان. وعقيدة الكيسانية لا تقوم على ألوهية الأئمة من آل البيت كما تقول السبئية ويعتقدون فى تناسخ الأرواح. وهذا الرأى مأخوذ من الفلسفة الهندية. (محمد أبو زهرة: المذاهب الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربى، د.ت) ص: ٧٠.

(3) محمد أبو زهرة: ابن تيمية ص: ١٩٧.

ومهمة الهندوكى المؤمن إذن هى المحاولة المستمرة لتخليص هذا الوجود والخير والكمال والبعد الذى فى كيانه من العدم والشر والنقص والفناء، ليصير براهما.

ومن هنا كان حرصه الشديد على إفناء جسمه الذى هو العدم ـ لينطلق فى الوجود الحال فيه ويصبح طليقاً[1]. ومن الواضح أن أديان الهند فيما يتعلق بالإله، وعلاقته بالكون والإنسان تختلف عن الأديان السماوية. فهذه ترى أن الكون والبشر وكل مخلوق لله، وهناك حد فاصل بين الخالق والمخلوق، فليس الإنسان جزءاً من الله، وليس الكون جزءاً من الله، وهناك حد فاصل كذلك بين الإنسان والإنسان[2].

فنظرية الاستغراق القديمة ومقارنتها باستغراق الصوفى: تقوم على أساس أن الإسلام عقيدة سليمة، والفلسفة القديمة لم تكن قائمة على عقيدة ثابتة مجمع عليها.

ومن هنا تأتى الفروق فى صدق الاستغراق أو فى روحانيته وعقليته[3].

كما يتضح لنا أن فكرة التجلى الإلهى فى الأشياء ليس حلولاً كما تقول بذلك الفكرة الهندية. ولا يصح أن نفهم من هذا أن البراهمة يعتقدون التوحيد المطلق الذى نفهمه من كلمة التوحيد. ويؤكد لنا ذلك قولهم عن العالم إنه مشتق من شئ واحد أبدى أزلى لا يقبل التغيير يسمى «برهمة».

فإذا تساءلنا: كيف اشتق العالم منه؟! أجابت الفلسفة الهندية قائلة: «كما تتشكل الحديدة المحماة بالنار إلى آلاف الأشكال، كذلك تتخلق الأشياء من الأزلى الأبدى ثم تعود إليه. أو كما ينبعث النسيج من العنكبوت، أو الشرر من النار».

---

(١) سيد قطب: خصائص التصور الإسلامى ومقوماته (القاهرة: دار الشروق ط٥، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م) ص ١٨٥.

(٢) أحمد شلبى: مرجع سابق ص ١٩٩.

(٣) ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، الملحق تحقيق عبد القادر عطا (القاهرة: ط الأولى سنة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م) ص: ٥١.

وظاهر مما أوضحنا أن عقيدة الديانة البرهمية(*) واضحة تمام الوضوح فى وحدة الوجود من حيث أن الله واحد وأنه قد صدرت عنه جميع الكائنات وسرت منه روح فى الجماد والنبات والحيوان. ولهذا فليست هذه الكائنات إلا مظاهر منه(١).

ونستطيع من الناحية الإسلامية أن نقول: «إن القول بوحدة الوجود لا يتفق

(*) البراهمية: إن طبيعة الله الثلاثية كما هى معلنة فى العوالم الظاهرة، يرمز لها فى كتب الهند المقدسة ببراهما "Brahma" الخالق، وفشنو "Vishnu" الحافظ وشيفا "Siva" المهلك المجدد ويتجلى بغير انقطاع نشاطها الثلاثى فى سائر أجزاء الخليفة المهتزة. (برمهنسا يوجا ننداً: فلسفة الهند فى سيرة يوجا ص: ٥١٨).

لذلك يتميز البرهميون بأنهم يمتلكون مرتبة الألوهية بفضل انتمائهم إلى البراهما.

ويختلف براهما عن براهمة "Brahm". فالأول يؤلف شخصية واحدة إزاء فيشنو وسيفا. ومن ثم فكثيرون يطلقون عليه الموجود الأسمى الذى يعلو السماء والأرض (هيجل: محاضرات فى فلسفة التاريخ جـ٢ ص: ١١٠) ويراجع فى ذلك: توفيق محمد السبع: قيم حضارية فى القرآن الكريم جـ١ ص: ٣٢.

أما براهم فيمثل الوجود السامى الذى يعلو براهما.

والفرد الهندى فى هذه الديانة يعبد الآلهة بالجلوس صامتاً مكتوف اليدين ناظراً تجاه السماء وهو يقول: أنا براهم، أنا الوجود المطلق. وهو لا يعبد الوجود المطلق، كما أنه لايكون واعياً بنفسه المايا "Maya" وهو الوهم الذى سببه العالم المادى الخارجى.

We are not Conscious to our selves of being Brham by reason of Maya the delusion occasioned by the out werd world. (Hegel, the philosophy of History, P. 155)

فالبراهم هنا يعنى الوحدة الخاصة للفكر فى ذاته أو الإله فى وجوده المجرد. ويعرف فريق من الإنجليز: البراهم بأنه وصف لا معنى له وينطبق على كل الآلهة.

وكذلك تمثل العبادة الهندية ثنائية فى صلة الذاتية البشرية بالآلهة. فيتمثل الجانب الأول منها فى التجريد الذاتى البحث الذى يلغى وعيها الذاتى الحقيقى، وطرق الانتحار والتعذيب التى تنتج عن هذا الوعى الخالد. ويتمثل الجانب الآخر فى زوال الشعور بالفردية بسبب الانغماس فى الجانب الطبيعى وعدم تمييز الوعى الذاتى عن الطبيعة، حيث إنَّ الهندى يدرك كل شئ روحى، ولكن يكون لإدراكه تجسيد حسى واقعى ملموس فى الافتتان الطبيعى المبهج للحواس.

(إبراهيم مدكور، ويوسف كرم: دروس فى تاريخ الفلسفة) ص ١٢.

(١) على عبد الواحد وافى: الأسفار المقدسة فى الأديان السابقة على الإسلام ص: ١٦٤.

وإقامة الأخلاق على أساس وثيق من الشريعة الإسلامية أو من نظريات الأخلاق التى تعارفها الناس ورضوها».

إن القول بهذا المذهب وما يستلزمه من اعتبار العالم كله صوراً ومجالى ومظاهر لله الذى هو وحده الوجود ينقض الأخلاق من قواعدها لأنه يذهب بالمسئولية التى هى مناط الثواب والعقاب لأنه مادام الله اتخذنى مظهراً له هو الذى يفعل مايظن أنه فعل لى.

كيف يستقيم أن أكون أنا المسئول؟![1].

ولقد ترتب على القول بوحدة الوجود النتائج التالية:

١ـ إنكار وجود الله تعالى، وماله جل شأنه من صفات الكمال والجلال، التى تفرد بها سبحانه وتعالى عن خلقه.. فهو واحد سبحانه وتعالى، واحد لاشريك له، خالق لكل شئ وبيده الأمر كله، ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[أ].

٢ـ القول بوحدة الوجود، يلغى كل أثر للطاعات والقربات، إذ إلى من تكون الطاعات وإلى من تكون القربات.

٣ـ القول بوحدة الوجود، يلغى الحكمة من إرسال الرسل، وإنزال الكتب. فوحدة الوجود الوثنية "Pantheism" تقول بوحدة الخالق والمخلوق، والقاتل هوعين المقتول، والرب هو عين العبد، والخالق هو عين المخلوق، والعارف هو عين المعروف، والكل واحد "All one"[٢].

٤ـ القول بوحدة الوجود يؤكد الخروج على المقررات الإسلامية فى معنى الفناء الدنيوى والبعث والجزاء الأخروى. كما يجب أن نؤكد أن منطق وحدة الوجود يقضى قضاءً تاماً على كيان أى دين منزل ويضيع معالم الألوهية بمعناها الدينى الحقيقى الدقيق.

---

(١) يوسف موسى: فلسفة الأخلاق فى الإسلام ص: ٢٦٨.

(أ) سورة الأعراف: آية ٥٤.

(٢) مصطفى محمود: السر الأعظم ص: ٢٨.

٥ـ فكرة التجلى الإسلامية غير وحدة الوجود الوثنية. وهنايجب أن نوضح أن حال الفناء لا وحدة الوجود هو الذى يميز التصوف الإسلامى لأنه ظاهرة مشتركة بين الصوفية جميعاً.

فالتصوف السنى هو ذلك المنبع الفياض للفناء المعتدل الذى تمسك أصحابه بتمثل الشريعة فى كل ماصدر عنهم من أقوال وأفعال حال فنائهم.

ولقد اعتبر الصوفية أسمى أنواع الفناء ذلك الذى يعود منه الصوفى إلى حال البقاء فلا يستغرقه الفناء ولا يستهويه بل يعود إلى البقاء ليحفظه من الزلل وينجيه.

فالعودة من الفناء إلى البقاء دليل على إثبات الإثنينية بين الله والعالم حتى يظل الحق قائماً بصفاته مفارقاً بذاته، ويظل الخلق خلقاً غير ممازج للإلهية أو مختلطاً بصفات الربوبية. وهذا الفناء هو الفناء فى التوحيد(*) أو علم المكاشفة.

وينبغى أن نلاحظ بهذا الصدد أن الفناء الصوفى هو فناء معنوى لا فناء مادى كما توهم المتوهمون وذلك هو فيصل التفرقة بين الصوفية وخصومهم.

(*) سوف نعالج هذا الموضوع فى صفحات قادمة من هذا البحث عندما نتحدث عن التوحيد.

ثالثاً- الصلة بين الفناء والتناسخ في العقيدتين البراهمانية والجينية

التناسخ(*) فى العقيدة البراهمانية:

يوضح البيرونى نظرية التناسخ عند الهنود قائلاً: «ونظريتهم أن الأرواح لاتموت ولا تفنى ولكنها تنتقل من بدن إلى بدن من الأرذل إلى الأفضل دون

(*) كان المصريون القدماء أول من عبر عن هذه الفكرة القائلة: «بأن النفس البشرية خالدة، وهى فكرة تتضمن أن الفرد البشرى يمتلك فى ذاته قيمة لا متناهية وإن كانت فكرتهم عن النفس أنها ذرة فحسب. أعنى أنها لاشئ جزئى وعينى. (حسن الشرقاوى· نحو مهيج إسلامى) (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٩م) ص:١٧٩.

كما عبر المصريون القدماء عن خلود النفس واستقلالها، ولكن بطريقة تختلف عن الهنود الذين ذهبوا إلى أن الروح تنتقل إلى الوحدة المجردة وإلى العدم أو إلى الجوهر الكلى. بينما هى عند المصريين خالدة ومستقلة ولكنها يمكن أن تحل فى جسد حيوان.

ولقد آمن المصريون القدماء بعالم آخر تتحقق فيه العدالة، وهم بذلك يختلفون فى عقيدتهم عن العقيدة الهندوكية التى ترى أن الدنيا دار جزاء، فجزاء الروح على ما أحسنت أو أساءت، بينما فى العقيدة المصرية القديمة يكون فى الحياة الآخرة عندما يعود المتوفى إلى الحياة ويواجه الحساب أمام الآلهة لتقضى له أو عليه. (رؤوف عبيد: فى العودة إلى التجسد (القاهرة: دار الفكر العربى، سنة ١٩٧٦م) ص: ١٩.

وإن كانت فكرة الحساب فى العالم الآخر قريبة من النظرة السليمة والصواب إلا أنها فكرة غامضة من حيث أنها تنصب على الروح دون الجسد. والقول بأن الحياة دار شقاء وعذاب شبيه بنزعة الهندوس إلى الحياة الدنيا من حيث إنها مليئة بالآلام إلا أن عقيدة المصريين أصدق وأقرب إلى الصواب من حيث إنها جعلت الجزاء على الأعمال فى العالم الآخر. وبهذا خالفت الهندوكية التى تؤمن بالكارما، وأن الدنيا دار جزاء وهى فكرة جانبت الصواب من حيث إن الدنيا فى النظرة القديمة دار اختبار وابتلاء.

عكسه لتترقى فى الكمال، حتى يتحقق شوقها، ويتحد العقل والعاقل والمعقول ويصير شيئاً واحداً.

إذن فالنفس هى الجوهر، والجسم باطل ولا يدل على الإنسان، أما النفس فهى خالدة لا ينالها الموت، إذ الموت إلا تغير لثوبها واستبداله بثوب آخر تبعاً لأعمالها فى دنياها، وأن الأرواح غير متغيرة وخالدة[١].

فالموت حسب عقيدة التناسخ ليس معناه الفناء المحض، وإنما معناه استبدال الروح جسداً بجسد، يقولون: إن الروح بعد ما تفارق جسداً فى هذه الدنيا تنتقل إلى جسد آخر فى هذه الدنيا نفسها.

فالقول بالتناسخ مبدأ عام فى الفكر الهندى أو على حد تعبير البيرونى علم النحلة الهندية ولقد أوضح البيرونى أهميته فى العقيدة البراهمية بقوله: «كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص تعارض إيمان المسلمين، والتثليث علامة النصرانية، والإسبات علامة اليهودية، كذلك التناسخ علامة النحلة الهندية، فمن لم ينتحله لم يكن منها ولم يعد من جملتها»[٢]. والقول بالتناسخ نتيجة طبيعية لمبدأ الكارمان وتحمل النفس مسئولية أعمالها وجزائها على تلك الأعمال، إما فى تلك الحياة أو فى حياة تناسخية جديدة[٣].

فبحسب مبدأ «الكارما» قد تتطلب أفعال العبد السيئة ولادات متتالية فى صور إنسانية أو حيوانية كما أن الأفعال الحسنة تعجل بالاتحاد اللانهائى[٤]. ويسمى هذا الاتحاد مع الموجود فى الديانة الهندوكية بالسماذى "Samadhi" والسماذى حالة

---

(١) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص: ١٢.

(٢) الطحاوى: شرح العقيدة الطحاوية، حققها جماعة من العلماء، وخرج أحاديثها محمد الألبانى (القاهرة: دار إحياء السنة النبوية، د. ت) ص: ٤٥٤، وانظر: أحمد محمود صبحى: محاضرات فى علم الكلام (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٢م) ص: ٣٩ وما بعدها.

(٣) عثمان عبد المنعم عيش: مرجع سابق ص: ٧٤.

(٤) هيجل: مرجع سابق جـ٢ هامش ص: ١١١.

من حالات الفناء فى الوجود يغيب فيها الناسك عن وجوده فى الموجود الكلى كما تذوب قطعة الثلج فى الماء، ويصلون إلى هذه المراتب بالتأمل والتدريب اليوجى، والعزلة عن صخب الحياة فترة من الوقت، يقف فيها العقل عن التفكير فى مطالب الدنيا وقوفاً تاماً، فلا موجود إلا موجود واحد فى ثبات وسلام[١].

فاليوجا تعنى الالتحام مع الرب[٢]. ولذلك فإن هدف اليوجا هو إتمام إدماج الآتمان فى البراهمان[٣]. ومن هنا فإن الأرواح لاتموت ولا تفنى، أبدية الوجود، تنتقل من بدن إلى بدن وربطوا الثواب والعقاب والجنة والنار بنظرية التناسخ فقالوا: «إن الغرض من جهنم تمييز الخير من الشر، والعلم من الجهل، فالأرواح الشريرة تتردى فى النبات. هذا قول التناسخية منكرى المعاد وهو قول خارج عن أهل الإسلام كلهم.

ويترتب على ذلك فى ضوء ما أسلفنا أن مواضع الخلاف بين البراهمة والمسلمين تتعلق بمسألتين هما: تناسخ الأرواح، وإنكار النبوات.

أما عن تناسخ الأرواح فيمكن أن نجمله فى النقاط التالية:

(١) القول بتناسخ الأرواح وعقيدة الكارما ينحرف بهذه العقيدة عن الاستقامة من حيث إنَّ الروح تنتقل من جسد إلى جسد تعاقب على ذنب لا تعرفه ولا تذكره لأن كل دورة من الدورات الأرضية منقطعة عن سابقاتها.

ومن هنا اتجه الفكر الهندى اتجاهاً خاصاً لايمكن التدليل عليه ولا فهمه، وبخاصة بعد أن اضطر إلى تقرير أن الروح فى الحياة الجديدة مقطوعة تماماً عنها فى حيواتها السابقة فلا تعرف عنها شيئاً. ومعنى هذا أن الروح تنعم أو تشقى دون أن تعرف أسباب النعيم أو الشقاء.

---

(١) عباس المسيرى: اليوجا والرهبانية والتصوف (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٨٣م) ص: ٧٥.

(٢) فخرى الدباغ: مقال بمجلة العربى (القاهرة: مجلة العربى العدد ٢٠٦، سنة ١٩٧٦ ص: ١٤٦).

(٣) أ . و . ف. توملين: فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، مراجعة على أدهم (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨٠م) ص: ١٩٦.

(٢) أن دورة التناسخ هذه كحلقة مفرغة لا يعرف مبدؤها من منتهاها لأنه من اللازم لكون الإنسان إنساناً بحكمها أن يكون فى حياته السابقة حيواناً أو نباتاً، ولابد لكون الحيوان حيواناً، ولكون النبات نباتاً أن يكون فى حياته السابقة إنساناً.

وهذه سلسلة واهية يأبى العقل أن يسلم بصحتها.

ومن هنا يوضح لنا البحث فى الديانات الهندية أن نظرة الإسلام إلى الإنسان تختلف كثيراً عن التصورات البشرية. فالإنسان لم يخلق حقيراً ذليلاً لكى يترقى ويتطور من الحشرة الدنيئة إلى الفيلسوف أو من السفالة والدناءة إلى الرقى والكرامة، أو من القردة العليا إلى «السوبرمان»كما يزعم أصحاب عقيدة التناسخ وأصحاب النظريات التطورية.

(٣) لقد تأدى القول بتناسخ الأرواح والكارمات إلى الإنسحاب من الحياة والتبطل والسلبية وتحريم ما أحل الله من الطيبات، واعتبار الجسد مصدر الشرور والآثام. وهى نظرة إفراط أغفلت نواحى النشاط الإنسانى المختلفة وتنكرت لقواه النفسية والعقلية ونظرت إلى الإنسان على أنه روح فقط، ولقد ترددت هذه النزعة فى دعاوى الرهبنة فى العصور الوسطى الأوربية.

(٤) نظرية التناسخ ولاشك تسلم إلى الحلول حين يتحد العقل والعاقل والمعقول.

(٥) التناسخ لا يفهم إلا إذا كان للنفس كون قائم مستقل من الجسم، وليست خاصة له، ولا ظاهرة من ظواهره.

وبيان ذلك أن التناسخ يقتضى أن يكون شيئاً متنقلاً من جسم إلى جسم حتى يصعد فى مدارج الرقى، أو يكفر عن الخطايا بالنزول فى جسم أدنى، ونحو ذلك.

ولا جائز أن يكون ذلك الشئ جسماً لأنه لامعنى لانتقال جسم حى فى جسم آخر حى، إلا إذا كان فى أحدهما خاصة ليست فى الأول وهى غير الحياة، لأن كليهما فى الحياة، فلابد أن يكون ذلك معنى نفسياً.

ولذلك رأى بعضهم لكى تتلائم فكرة التناسخ مع فكرة إنكار النفس، أن يقول إن النفس غير موجودة، ولكن هناك رغبة هى التى تنتقل من جسم إلى جسم، ومن حى إلى حى تبعاً لقانون التناسخ.

هذا فرض لايمنع الاعتراض الوارد، والتناقض الواقع، لأن هذه الرغبة أهى خاصة للجسم، أم هى شئ غير الجسم؟ فإن كانت شيئاً غير الجسم، فهى النفس سواء أسموها رغبة أم نفساً، وبذلك يعود هذا على أصلهم بالنقص، ويؤدى كلامهم إلى نقيض ما يدعون، ويهدمون بيد ما يبنونه باليد الأخرى.

وإذا كانت الرغبة خاصة من خواص الجسم، ولازمة من لوازمه فكيف تنتقل إلى جسم آخر وهى خاصة من خواص غيره؟! ذلك يقتضى أن ينتقل الجسم من رغبته الخاصة به، لأنه من غير المعقول أن يوجد اللازم من غير ملزومه والخاصة من غير المختص بها.

لهذا كله نقول: إن إنكار بعضهم للنفس يتنافى مع اعتقادهم التناسخ الثابتة نسبه لهم، والتوفيق بينهما يؤدى إلى أمور لا يقبلها العقل، أو يؤدى إلى هدم أحد الأمرين: اعتقاد التناسخ أو إنكار النفس.

(٦) الإسلام لا يعدنا بسلسلة متلاحقة من تناسخ الأرواح على مراتب متدرجة كما هو الحال فى الهندوكية[١].

ويضاف إلى ما سبق حقيقة أخرى عن التناسخ تبين لنا أن الديانات السماوية الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام لم تشر إلى التناسخ على الإطلاق، وإنما أوضحت أن هناك بعثاً وحساباً يوم القيامة[٢].

ومن أجل ذلك صح أن يقال: الغالب على الديانات الهندية جميعها فى أمر البعث هو إنكار البعث الشخصى على الصورة المعروفة فى الديانات

---

(١) سيد قطب: خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، ص. ١١٣.

(٢) أ. و. ف. توملين: مرجع سابق هامش ص: ٢٣٨.

السماوية الثلاث. فلم يكن فى ديانات الهند القديمة كلها نظر إلى البعث الجسدى[1].

ومن هنا نشأت عقيدة حرق الأجساد بعد موتها! على أن الإنسان إذا مات فلن تطوى صفحته إلى الأبد.. بل روحه تنتقل فى حيوانات أخرى، وتلبس صوراً وأجساداً لاتنتهى.

ويمكننا بناء على ما تقدم أن نبين أن الديانة الهندوسية تلتقى مع الأديان السماوية فى جانب ولكنها سرعان ماتبتعد عنها، فنقطة الإلتقاء هى خلود الروح وحسابها على ماقدمت، ولكن الأديان السماوية ترى أن الروح كائناً مستقلاً بجسم، فهو يحاسب على ما ارتكب مع هذا الجسم، ويتم الحساب بعد أن يعترف الإنسان بأخطائه ويذكره بها لسانه الذى نطق، ويده التى امتدت، ورجله التى سارت[2].

(٧) التناسخ يعارض بوضوح تام نظام الطبقات الدقيق الذى تقول به الهندوسية نظام الطبقات يحافظ على العرق والدم، والتناسخ ينقل الروح من طبقة إلى طبقة، بل من إنسان إلى حيوان أحياناً.

(٨) التناسخ يعارض كل الدراسات العلمية وعلم الأجناس. ولذلك فإن التناسخ شذوذ عن الفكر العلمى والطبيعى.

(٩) إذا كان التناسخ للجزاء فماذا يقول الفكر الهندى عن الطفل الذى يموت عقب الولادة؟!

(١٠) القول بالتناسخ تفكيك للأسرة وتصوير لها على أنها أشتات من الناس لاروابط بينها، فكل فرد من أفرادها منحدر من فرد لانعرفه[3].

---

(١) عبد الكريم الخطيب: الله والإنسان، قضية الألوهية بيين الفلسفة والدين (القاهرة: دار الفكر العربى، ط الثانية، سنة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٢م) ص: ٢٣٥.

(٢) أحمد شلبى: مرجع سابق ص: ١٢٠، ويراجع فى ذلك: أبو الحسن الندوى: الإسلام وأثره فى الحضارات وفضله على الإنسانية (القاهرة: دار الصحوة للنشر، ط١، سنة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م) ص: ٦٥.

(٣) أحمد شلبى: مقارنة الأديان، أديان الهند الكبرى، ص: ٢٠١.

أما عن انكار النبوات: فالبراهمة ينكرون النبوات، ذلك أن الرسول إذا كان يأتى بما يوافق العقول فقد استغنى بالعقل عن الرسول، وإذا كان يأتى بما يخالف العقول، فكيف ينزل الله أحكاماً تخالف المعقول.

ومن ثم نخلص إلى القول بأن البراهمة يعبدون الله مطلقاً لامن حيث نبى ولا من حيث رسول، بل يقولون إن ما فى الوجود شئ إلا وهو مخلوق لله، فهم مقرون بوحدانية الله تعالى فى الوجود لكنهم ينكرون الأنبياء والرسل مطلقا[1].

التناسخ فى العقيدة الجينية:

يجب علينا ألا نخلط بين الطريقة البراهمانية والطريقة الجينية تلك الطريقة التى تنحصر فى تعذيب الجسد وإذلال الروح. فالجينية إحدى أديان الهند الكبرى، عمادها الزهد والرياضات الشاقة والتقشف والتشدد فى العيش ويسمى هذا الدين دين الانتحار، إذ يحث على الصوم حتى الموت[2].

فكلمة جينا معناها الذى يتغلب على شهواته، والجينية ديانة من الديانات الهندية القديمة ولما كانت أديان الهند تسير غالباً فى فلك الهندوسية. ومن هنا قالت الجينية بالكارما والتناسخ، ولكن الجينية لم تعتقد ما اعتقده الهندوس من أن الكارما أمر اعتبارى يحقق قانون الجزاء الذى يحمل الإنسان تبعة أعماله، ويجزيه عليها عن طريق تناسخ الأرواح، بل قالت الجينية بأن الكارما كائن مادى يخالط الروح كأنه يمسك بتلابيبها.

وفى ذلك تقول النصوص الجينية المقدسة: «كما تتحد الحرارة بالحديد، وكما يمتزج الماء باللبن كذلك يتحد الكارما بالروح وبذلك تصير أسيرة فى يد الكارما».

وللوصول إلى تخليص الروح من الكارما يظل الإنسان يولد ويموت حتى تطهر

(١) الجيلى: الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر (القاهرة: م الحلبى بمصر، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨١م) جـ٢ ص: ١٢٦.

(٢) أحمد شلبى: مقارنة الأديان، الإسلام (القاهرة: ط الخامسة، سنة ١٩٧٧م) ص: ١٥٢.

نفسه وتنتهى رغباته، وإذ ذاك تقف دائرة عمله ومعها حياته المادية فيبقى روحاً خالدة فى نعيم خالد، وخلود الروح فى النعيم بعد تخلصها من المادة يسمى عند الجينيين «النجاة» وهو يعادل الإنطلاق فى الهندوسية، و«اليرفانا» فى البوذية[1].

كما يمكننا أن نوضح مدى الاختلاف بين البراهمة والجينية فنقول: «تختلف نظرة البراهمة عن النظرة الجينية، وكذا النظرة البوذية من حيث أن البراهمة يرون أن الإنطلاق هو الامتزاج ببراهما الإله كما تندرج قطرة من ماء البحر بالمحيط العظيم»[2].

ولقد أنكرت الجينية وجود روح أكبر أو خالق أعظم لهذا الكون مما جعلها توصم بدين الإلحاد. لكل ذلك كانت النجاة تختلف عن الانطلاق فى أنها لاتؤمن بالإله وأنه ليس لها نهاية فهى أبدية سرمدية[3].

(١) أحمد شلبى: مقارنة الأديان ـ أديان الهند الكبرى ص: ١٢٠.
(٢) أحمد شلبى: مقارنة الأديان، أديان الهند الكبري، ص: ٦٦.
(٣) ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران (القاهرة: لجنة التاليف والترجمة والنشر، عصر الإيمان، ط٣، سنة ١٩٧٤م) جـ٣ ص: ٣٤.

رابعاً- العقيدة البوذيـة

تقر البوذية(*) عقيدة الاتحاد بالله كما تقرر عقيدة الحلول أيضاً. والاتحاد بالله في البوذية يظهر فيها فيما يسمى بفكرة الخلاص.

(*) تنتسب البوذية إلى بوذا الذى توفى سنة ٤٨٠ ق.م. وتعرف التعاليم البوذية التى نادى بها بوذا بالبوذية (حسن الشرقاوى مرجع سابق ص. ١٨٦). والبوذى يعنى فى اللغة الفرد العارف أو المستنير أو ذو البصيرة. وتمثل البوذية "Buddism" التحول الحر عن البرهمية، فقد كانت الديانة البرهمية خيالية مسرفة ومضللة، وهى فى نفس الوقت شهوانية ومنغمسة فى عبودية الذات التى جعلت الحقوق الإنسانية معتمدة على التمايزات. أما الديانة البوذية فتجعل الخيال البوذى أكثر حرية واستقلالاً وثباتاً فى ذاته، وتجعل أفكاره تنحصر فى تصورات أكثر بساطة وتركيزاً، لأن تلك الديانة بسيطة.

كما أن الديانة البوذية لم تعن بالبحث عما وراء الطبيعة، فلم تتجه إلى الدراسات التى تتصل بالألوهية وحدود سلطانها، بل كل عنايتها كان لإصلاح الإنسانية بإنقاذها من الآلام وإبعادها عن ويلاتها، برياضة الإنسان على هجر اللذات، وتربية الإرادة على إهمالها وعدم العناية بها.

وهذا كما نرى فارق بين البوذية والبرهمية، فإن البرهمية كانت فيها العناية الكبرى بالجانب الإلهى والتقرب للمعبود والفناء فيه، وكل ما فيها من نسك فهو لهذه الغاية. أما البوذى فغايته من النسك رياضة الإرادة على الحرمان، وتعويدها على السيطرة على الرغبة فى الملاذ، لكيلا تشقى بطلبها ويحز فيها الحرمان.

وإلى جانب ما سبق فالبوذية لا تؤمن بالمطلق ولا تعترف بوجود «الآتمان» الذى هو عند البراهمانية الجوهر الحق فى كل كائن. كما يؤمنون بتناسخ النفس وانتقالها من جسم إلى جسم وتناسخها برهان ثباتها. (محمد أبوزهرة: مقارنة الأديان القديمة: القاهرة، دار الفكر العربى ص:٧٨).

ويستدل البوذيون على صحة وقوع التناسخ فى الأجسام الحيوانية بالمشاهدة، وقالوا إننا نرى فى الحيوان بعض صفات الإنسان، وفى الإنسان بعض صفات الحيوان، فإن لدى الحيوان قابلية للتعليم ومعرفة ضروريات الحياة والقيام بأعمال بعضها متقن محكم وصل =

وطريق الخلاص فى البوذية، هو الوصول إلى درجة النيرفانا، وهى الدرجة التى ينعم فيها الإنسان بالخلود الدائم، دون عودة إلى الحياة بالتناسخ مرة أخرى،

= إلى إتقانها من غير معلم أو مرشد. كما يقول البوذيون: إن الروح تولد مرة بعد أخرى ولاتزال هكذا حتى تصل إلى النيرفانا ومعنى ولادة الروح عندهم مرة بعد أخرى أنها تتناسخ فى أجساد تحيا فيها مرة بعد أخرى، لتكفر عن سيئاتها إذا كانت روحاً شريرة، أو لتزيد من كمالها إذا كانت روحاً خيرة، حتى تصل إلى أعلى درجات الكمال، درجة النيرفانا (عثمان عبد المنعم عيش: مرجع سابق ص:٧٢).

يتضمن التناسخ على نحو ما صورناه شقاء الإنسان بكثرة مقاساته للحياة مرة بعد أخرى، تكفيراً عن ذنوبه أو سعياً فى سبيل الكمال.

وكان واضحاً أن بوذا فى ديانته يريد أن يتجنب الخوض فى مسائل الغيب وما وراء الطبيعة، ويريد أن يبتكر ديانة بدون «ميتافيزيقا» فاستبدل فكرة الذات الإلهية بفكرة «الكل المطلق» الذى تفنى فيه الأجزاء. ولم يقل لنا بوذا كيف يتوحد هذا الكل المطلق بدون ذات تضم شتاته. (مصطفى محمود: الله: القاهرة: دار المعارف، د. ت ص: ٥٥).

ومن هنا يلاحظ الباحث أن البوذيين استبدلوا فكرة الذات الإلهية بفكرة القانون «الكارما» فالإنسان يولد من جديد بحكم قانون صارم هو التكفير عن ذنوبه.

والبوذية على هذا النحو خلت من القول بوجود الله. (رؤوف شلبى: يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء (القاهرة: دار الاعتصام للطبع والنشر ط٢، سنة ١٤٠٠هـ) ص: ٦٢.

غير أن هذا الاتجاه خالفه اتجاه آخر يقول: «مادامت البوذية خالية من عنصر المصدر الإلهى فهى ليست ديناً». بناء على هذا الإنكار لم تعد النيرفانا الاندماج فى الله بل اتخذت لها معنى جديداً أو قل أحد معنيين متلاحقين هما:

[١] وصول الفرد إلى أعلى درجات الصفاء الروحى بتطهير نفسه، والقضاء على جميع رغباته المادية، أو بعبارة أخرى فناء الأغراض الشخصية الباطلة التى تجعل الحياة بحكم الضرورة دنيئة أو ذليلة مروعة، يصبح المقياس هو: كل من شاء منا أن ينقذ حياته عليه أن يخسرها. وهنا يصل الإنسان للنيرفانا وهى حى.

[٢] إنقاذ الإنسان نفسه من ربقة «الكارما»، أو تكرار المولد، بالقضاء على الرغبات والتوقف عن عمل الخير والشر.

وهنا ترتبط النيرفانا بالموت وبالتخلص من هذه الحياة على ألا يعود إليها. ولقد كان هذا هو معناه فى البوذية الأولى، حتى قيل إن بوذا نفسه لم يصل إلى تلك الدرجة إلا بعد موته. فالخيالات التى تتحدث فيها «النيرفانا» عن حياة أخرى بعد الموت فهى حياة لا يجد الفرد وجوداً لوجوده فيها. إنها أشبه بالعدم. فالوجود المطلق الذى يغرق فيه الفرد هو عدم مطلق بالنسبة له! إن الفرد فى هذا الوجود لايجد وجوده ولا يعثر على ذات يقول إنها «أنا». وعلى هذا فإن الإنسان الذى كان يحيا فى هذه الحياة الدنيا، ويعرف له «ذاتاً» محدودة، لها مشاعرها ومدركاتها وتصوراتها... هذا الإنسان لن يجد نفسه فى الحياة الموعودة فى «النيرفانا». وإذن فلن يبقى هذا الإنسان، ولن تكون له عودة بعد الموت!.

وذلك يحيا الإنسان حياة خلقية كاملة تصفو فيها نفسه بحيث لا يكون عنده من الشر أو النقص ما يضطره إلى التناسخ من جديد، تكفيراً عن ذنبه، أو تكميلاً لنقصه.

فوسائل تحقيق الخلاص فى البوذية تتمثل فى:

(١) الإدراك : وهو أن يدرك الإنسان نواحى الجهل فيه فيتعلم، لأن الجهل يؤدى إلى الشقاء. ويعتبر هذا أول خطوة فى طريق الخلاص والاتحاد بالله.

(٢) أن يكف الإنسان عن التعلق بالحياة. وهنا تأخذ شخصيته فى التلاشى تدريجياً حتى يفنى الفرد فى الشخصية الإلهية[١].

ويقول سفر «كاثا» من أسفار «بوبانشاد» ـ كتاب الهند المقدس: «يفنى الفانى كما تفنى الغلال، ويعود إلى الحياة فى ولادة جديدة كما تعود الغلال»[٢].

كانت هذه الكلمة فى تعاليم بوذا تعنى إخماد شهوات الفرد كلها، وإنكار ذاته. وما يترتب على ذلك الإنكار للذات من ثواب، هو الخلاص من الحياة والفناء فى المطلق!. وأسمى ما يريد البوذى هو أن يصل إلى النيرفانا. فالنيرفانا تعنى عند الهنود الذات الإلهية[٣].

والنيرفانا تعنى فى اللغة السانسكريتية الخمود. أى خمود الرغبات الشخصية. وبذلك يصل الإنسان إلى الاتحاد بالله[٤].

كما أن الغاية العليا من الأخلاق البوذية بتحقيق فضائلها الإيجابية والسلبية هو الوصول بالإنسان إلى درجة النيرفانا.

---

(١) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام (الإسكندرية: دار الفكر الجامعى) ط٤، سنة ١٩٨٠ ص: ٨٣.

(٢) ول ديورانت: قصة الحضارة جـ٣ ص: ٣٤.

(٣) محمد على أبور ريان: مرجع سابق ص: ٨٤.

(٤) أحمد شلبى: أديان الهند الكبرى ص: ١٦٥.

ولقد صار بعد هذا للكلمة عدة مدلولات منها:

(١) أنها حالة من السعادة يبلغها الإنسان فى هذه الحياة ـ لا بعد الموت ـ بإقلاعه عن شهواته إقلاعاً تاماً.

(٢) تحرير الفرد من عودته إلى الحياة بعد الموت.

(٣) انعدام شعور الفرد بفرديته.

(٤) اتحاد الفرد بالله.

(٥) فردوس من السعادة بعد الموت.

وواضح من هذه المدلولات التى تتردد فيها كلمة «النيرفانا» أنها لا تعنى حتمية الحياة بعد الموت فى جميع الأحوال. فهناك اتجاهات تنمو «بالنيرفانا» نحو السعادة الروحية فى الحياة الدنيا وحدها، حين يستطيع الفرد التحرر من مطالب الجسد ورغباته. وفى هذه الحالة يجئ الموت، والإنسان مطلق من دواعى الحياة، فلا يشعر به، ولا تنزع به نوازعه إلى الحياة وهو يستقبل الموت!

والنيرفانا فى رأى بوذا ليست نسبية كما أنها ليست مطلقة، إنما هى إطفاء الشهوات، وأجاب بوذا عندما سئل عنها فقال: «النيرفانا ليست الكينونة ولا اللاكينونة»[1].

وينبغى أن نفرق هنا بين الفناء لدى صوفية الإسِلام والفناء فى مفهومه لدى البوذية: تتلخص أوجه المقارنة فى النقاط التالية:

أولاً: الفناء فى البوذية المتطورة من البرهمية هو إفناء الذات فى الله، فى رأى من يثبت عقيدة التأله فى أصل الدين البرهمى أو البوذى[2]. أو الالتحاق بعالم النيرفانا فى رأى من ينكر تلك العقيدة فى أصل هذه الديانة[3]. والنيرفانا عالم

---

(١) حسن الشرقاوى: الأخلاق الإسلامية ص:٣٩.

(٢) الشهرستانى: محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلانى، (القاهرة: ط القاهرة، سنة ١٩٦٧م) جـ٥ ص: ١٧٥.

(٣) محمد كمال جعفر: الدين المقارن ص: ٢٥٩.

موجود مستقل بذاته لا يوجد فيه ما يسمى بالفناء أو بعدم الفناء[1]. هو نهاية عالم مرحلة التألم فى الحياة وهو لا يوصف بالتركيب ولا بالقدم ولا بالحدوث[2]. يسعد من يدخل فى نطاقه أو يفنى فيه.

ويفهم من هذا أن بوذا حينما قصد الفناء إنما قصد الفناء فى النيرفانا[3]. أما الفناء لدى المتصوفين المسلمين هو إفناء الصفات البشرية الذميمة، وإفناء الذات من رؤية الأعمال والطاعات وبقاء العبد فى شهود الحق وغيابه عن رؤية ذاته وأعماله والعالم المحيط به.

ثانياً: الفناء فى الدائرة البوذية الهندية بصفة عامة هو ذوبان فى المطلق والتلاشى فيه. وهذا الفناء فى المطلق تسمية البوذية «بالنيرفانا». وتصفه بأنه ذروة السعادة لأنه التحرر من كل القوالب والأشكال، والخروج من حياة القيد إلى حياة الإطلاق[4]. أما فى الدائرة الصوفية لدى المسلمين بصفة عامة فهو الفناء عن الصفات البشرية والبقاء بجوار الله.

فالفناء فى الأول إلى التلاشى، وفى الثانى إلى البقاء[5].

ومن هنا يرى الباحث: أن المسلمين لم يقفوا فى تصوفهم عند مقام الفناء الذى انتهى إليه صوفية الهند، بل تخطوه إلى مقام التوحيد.

ومن هنا أيضاً نجد الخلاف حقاً فى معنى البقاء بعد الفناء فى الدائرة الإسلامية والتلاشى فى الدائرة البوذية.

---

(١) محمد كمال جعفر: التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٠م) ص:٢٨٩.

(٢) على عبد الواحد وافى: مرجع سابق ص:١٦، وللمزيد: راجع: بهيكهو أوثيثيلا: مقال مترجم بمجلة العربى، ترجمة أحمد عزت، سنة ١٩٧٣م ص: ١٦٢.

(٣) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص (القاهرة: م نهضة مصر، الفجالة، سنة ١٩٧٩م) ص: ٩١.

(٤) مصطفى محمود: الله (القاهرة: دار المعارف ط٢، سنة ١٩٨٤) ص: ٥٤.

(٥) عبد القادر محمود: مرجع سابق ص: ١٩.

ثالثاً: التشابه الذى يوجد بين النيرفانا البوذية والفناء الصوفى إنما هو تشابه سطحى. فالمذهب البوذى فى النيرفانا هو المذهب الذى يتصور النفس الإنسانية وقد فقدت فرديتها فى طمأنينتها المطلقة التى لا تشوبها شائبة من حس أو شهوة. والمذهب الصوفى فى الفناء وإن كان يدعو كذلك إلى فقدان الفردية، إلا أنه ينظر إلى البقاء الدائم على أنه يوجد فى المشاهدة الذوقية للجمال الإلهى(١). كما أننا لا نستطيع من ذلك أن نقرر لمجرد هذا التشابه أن الفناء الصوفى مستمد من النيرفانا الهندية، بل إنه سيظل هناك فروق جوهرية بين هذه وتلك، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن انتهاء مذهبين إلى نتيجة واحدة، أو إلى نتيجتين متشابهتين، لا يعنى دائماً إلى أن أحد هذين المذهبين متأثر «بالآخر أومستمد» منه، وإنما هو قد يعنى أيضا أن نفوس الذاهبين إلى هذين المذهبين قد خضعت لظروف وأحكام نفسية واحدة، الذى لابد معه من أن تنتهى هذه النفوس إلى نتيجة واحدة، أو إلى نتائج متشابهة.

رابعاً : الفناء الصوفى يتفق مع القول بالشخصية، لأنه ليس كالنيرفانا الهندية محواً تاماً للشخصية الإنسانية، بل هو محو يعقبه صحو، وفناء يعقبه بقاء. هو فناء عن الإرادة الإنسانية مثلاً لتحقق الفانى بأن الإرادة الحقيقية هى إرادة الله. فهو يفنى عن إرداته الخاصة ليبقى بالإرادة الإلهية، ويفنى عن عمله ليبقى بعمل الله(٢).

ويذلك يكون لدينا أقوى المبررات لرفض القول بأن «الفناء» و «البقاء» فكرتان هنديتان أى «النيرفانا» و «البارانرفانا». ويضاف إلى ذلك أيضاً: وجوه الاختلاف فى الطريق والغاية. فالطريق فى التصوف الإسلامى يعتمد على وحى ولم يتعرض للتحريف، على خلاف أوجه التقرب الأخرى إلى الحقيقة المعتمدة على الاجتهادات الشخصية. والغاية فى التصوف الإسلامى ليست الفناء التام فى «المطلق». فأشد المذاهب التصاقاً بفلسفة الوجود فى التصوف لم تنته إلى إلغاء

---

(١) محمد مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، سنة ١٩٨٤) ص: ٤٥.

(٢) نيكلسون: مرجع سابق، المقدمة ص: ق.

ثنائية الذوات. أو بتعبير أدق: ثنائية: «ذات الحق، وذات الخلق». فهى الخط الفاصل بين التوحيد وبين جميع ألوان الشرك المنحرفة[1].

خامساً: لقد أنكرت البوذية الذات الإلهية، كذلك وقعت فى التناقض بين قولها بالتناسخ وبين ماتدعيه من إنكار ذات الإنسان وروحه.. ولم تستطع أن تفسر لنا كيف يتناسخ الإنسان فى عدة شخوص وصور، ويعود إلى الميلاد مرات ومرات. وما الذى يبقى منه ليتناسخ به إذا لم تكن له ذات أو روح؟ ومن الذى يقضى عليه بلغة التناسخ والعودة إلى الميلاد إذا لم تكن ذات إلهية تحاسب وتعاقب؟[2].

سادساً: الإسلام لا يوافق البوذية التى تقول بأن الكمال والنجاة لايتمان إلا بعد انعدام النفس الجزئية وانفصام علاقاتها الشعورية من هذا العالم[3].

سابعاً: انتهت الفلسفة البوذية إلى حل مشكلة الحياة والخلاص من آلامها، وذلك باعتزال الحياة، وترك الانغماس فيها، أخذاً أو عطاءً، والاكتفاء بالحياة داخل النفس والعمل علي تخليصها من الجسد الذى يحتويها، حتى تستطيع بعد هذا الخلاص أن تصل إلى النيرفانا، وتذوب فى اللانهائى، كما تذوب القطرة من الماء فى البحر المحيط، حيث يضيع وجودها وتذهب ذاتيتها فى هذا البحر الخضم، فلا تشعر بشئ من الألم أو اللذة[4].

والملاحظ فى هذا الصدد أنه لا يمكن أن يقال إن هناك تقابلاً بين الفناء الصوفى والنيرفانا البوذية. وإنما نجد هذا التقابل بين النيرفانا البوذية ووحدة الوجود عند الفيدا.

---

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال. دراسات عن الجنيد البغدادى. الفكر الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط١، درب الأتراك بالأزهر، سنة ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م) ص: ٢٨٦.

(٢) عثمان عبد المنعم عيش: مرجع سابق ص: ٧٢، ٧٣.

(٣) سيد قطب: مرجع سابق ص: ١١٣.

(٤) عبد الكريم الخطيب: الإنسان فى القرآن الكريم من البداية إلى النهاية (القاهرة: دار الفكر العربى ط الأولى، سنة ١٩٧٩م) ص: ٤٩.

ولكنى أحب أن أقف هنا قليلاً لأوضح أن حالة الفناء فى الشهود كانت محل الخلاف والاختلاف، وفى محاولة تفسير الهنود هذه الحالة خرجوا منها بفكرة الحلول والاتحاد والنيرفانا والبارانرفانا (البقاء بعد الفناء) وكلها تنظيرات خاطئة لهذه الحالة الصوفية العالية والسبب أنهم اعتمدوا على العقل، وحكموا العقل فى أمر غير عقلانى بالمرة، ولم يكن لديهم شريعة نبى.

تعقيـــب

والآن بعد أن فرغنا من دراستنا للفلسفات الهندية يمكن أن نتوصل إلى عدد من النتائج الهامة نلخصها فى النقاط التالية:

(١) تختلف النظرة إلى الإنسان فى الديانة الفيدية عنها فى الديانة البراهمانية ففى الديانة الفيدية، كان الإنسان يعد كله جزءاً من الإله، ولهذا فقد كان ينظر على أنه خير كله وأن أعماله كلها خيرة، وأن الشر إنما يقع بسبب التقصير فى الطقوس الدينية.

أما فى الديانة البراهمانية فإنها تفرق فى الإنسان - ككل شئ آخر - بين مافيه من حق خالد. وهو «الأتمان» أو «البراهمان آتمان» وبين ما فيه من زيف باطل وهو الجسد الفانى.

فإذا بحثنا عن أساس اللاهوت الهندى، فإننا نجده فى كتب الفيدا، وبراهمانا واليوبانشاد والفيدانتا أحدثها، وهى تشتمل جميعاً على نزعات مختلفة متباينة.

نرى فيها تعدد الآلهة والآلهات والوسطاء. كما نرى فيها نزعة التوحيد، ونزعة الحلول والتناسخ، ووحدة الوجود، فهى نظام اجتماعى يسمح بالعقائد المختلفة أكثرمنها دعوة إلى عقيدة معينة.

(٢) أهم العناصر الفكرية الدخيلة من الفلسفة الهندية هى فكرة الحلول التى تأثر بها المسيحيون، كما تأثر بها الفارسيون، ثم وحدة الوجود ووحدة الأديان،

وأخيراً فكرة الاتحاد والفناء، ،وإسقاط الشرائع أو الواجبات الدينية عند الوصول إلى مرحلة معينة من الرقى الروحى.

(٣) أديان الهند تسير فى فلك واحد، كما أن الهندوسية هى الدين الأم، وتشعبت منها الأديان الأخرى، ثم تعود إليها غالباً فى صورة أو أخرى.

وهكذا تلتقى أديان الهند فى الاعتقاد بالكارما وإن اختلفت هذه الأديان فى تفسيرها، وتلتقى تبعاً لذلك فى القول بالتناسخ.

كما أن أديان الهند تتجه إلى التشاؤم، وتسعى كلها إلى الإنطلاق أو النجاة أو النيرفانا وليست مدلولات هذه بعيدة الإختلاف.

فالفناء عند الهنود يقصد به النيرفانا فى البوذية، والإنطلاق فى الهندوسية، والنجاة فى الجينية. وليس فى الأديان السماوية ما يماثل هذه المباحث.

(٤) لانجد فى الديانات الهندوكية، ولا فى الديانة البوذية، وهى عقيدة طائفة من الهنود، وعقيدة أهل سيلان ومعظم اليابانيين وكثير من الصينيين، لانجد فى هذه الديانات عالماً آخر للحساب والجزاء إنما نجد مكانه «النيرفانا» وهى الفناء فى الروح الأعظم.

(٥) فى أديان الهند موضوع التناسخ حيث تعد الكارما وتناسخ الأرواح هما أساس عقيدة الهنود سواء البراهمانية أو الجينية أو البوذية. وليست كذلك الأديان السماوية.

(٦) عقيدة التثليث التى نادى بها الهندوك والنصارى فيما بعد يعد من أثر الأسطورة المصرية القديمة إيزيس وأوزريس. وهكذا لا يتأتى الفساد والباطل إلا بمخالفة الفطرة السليمة والعقل الرشيد.

(٧) التصوف الإسلامى ليس كالتصوف البوذى، أو التنسك الفيدى الذى لا يقر بوجود الله.

(٨) الفناء مرحلة سلبية وقف عندها الهنود، لكن التصوف الإسلامى بعد أن وصل إلى مرحلة الفناء استمر بعدها إلى أن أكد الصوفية مرحلة البقاء بعد الفناء.

وهذه مرحلة إيجابية عتبتها الفناء. ومن هنا يتضح لنا أن البقاء مقام من المقامات الهامة التى يمتاز بها التصوف الإسلامى عن غيره من جميع أنواع التصوف الأخرى.

■ الفصل الثانى

الفنـاء فى الفكـر اليونـانـى

تقديـم : ....

أولاً : الفلسفة اليونانية

ثانياً : الأفلاطونية المحدثة

تعقيب : ....

الفناء في الفكر اليوناني

تقديم :

في البداية يجب أن نوضح أن الفلسفة اليونانية كانت بدايتها بالطبيعة والبحث عن تكوينها. ولهذا كانت الفلسفة اليونانية بدءاً من طاليس فلسفة طبيعته. ثم انتقلت إلى إرجاع تفسير الكثرة في تكوين الطبيعة إلى المبدأ الواحد وهو المبدأ العقلي أو العقل.

ولقد انتقلت الفكرة إلى البحث عما وراء الطبيعة والبحث عن المثل العليا والعالم الروحي في عهد سقراط وأفلاطون بصفة خاصة، وانتهى الأمر إلى أن عالم المثل هو العالم الحقيقي وأنَّ هذا العالم الحسي إن هو إلا عالم الخيال أو مظاهر لذلك العالم الحقيقي كما نعرف ذلك في الفلسفة الأفلاطونية. ومن ثم أدى الأمر نتيجة لتلك الأبحاث إلى الوحدة بين العالم المثالي والعالم الطبيعي، وعدم التفرقة بين الله والطبيعة، فالطبيعة هي الله والله هو الطبيعة.

وإذا انتقلنا إلى الأفلاطونية المحدثة فإننا نجد أن أفلوطين يقرر وحدة الوجود الصدورية. فالوجود الحقيقي الوحيد هو الله، فيكون العالم إذن مظهراً لله. وهو فيض صدر عن كمال الله صدوراً تدريجياً على مراحل متفاوته في درجة نقصها تبعاً لمدى بعدها عن الله وكماله. وفي هذه الدرجات يأتي العقل الكلي

متوسطاً بين الله وبين النفس الكلية التى لا يليها سوى العالم المادى العارى عن الوجود الحقيقى. وأفلوطين يعتد كثيراً بهذه الدرجة الوسطى باعتبار أنها درجة متوسطة بين العالم الأعلى الواحد وبين المحسوسات.

ومن المهم أن نؤكد أن الناحية الذاتية من مذهب أفلوطين تقوم علي أساس أن الغاية من الفلسفة هى الإرشاد إلى الطريق الذى به يصل الإنسان إلى إفناء الذات فى الوحدة الإلهية. بينما الناحية الموضوعية تقوم على أساس إنكار كل قيمة للعالم الخارجى، فكل ما هو متناه وكل موجود ما خلا متناه زائل، وبالتالى لاقيمة له، فلاداعى فى نظر أفلوطين إلى العناية به أو إثبات بطلانه.

ومن هاتين الناحيتين: الناحية الذاتية، والناحية الموضوعية، سنجد أن طابع الفلسفة عند أفلوطين يمتاز بأن فكرة الألوهية هى التى تشكل الجزء الأكبر منه وإن لم يكن كله. وكذلك فلسفته تقوم على الوجدان والتجربة الذوقية الصوفية والكشف.

ومن الجدير بالذكر فى هذا المقام أن أفلوطين يعتمد على مبدأ كلى ثابت يجعل من العالم عقلاً ومعقولاً فى آن واحد. كما يرى أفلوطين أنه يجب على الإنسان أن يعزف عزوفاً تاماً عن الوجود الخارجى المادى وينشد الخلاص بعد ذلك فى حقيقة دينية عليا، يفنى فيها الإنسان ويجعل غايته فى الحياة هذا الفناء. ومنهج أفلوطين يعتمد على التأمل الباطنى للنفس بعد ذلك إلى أن نصل إلى العالم المحسوس بطريق الجدل النازل وبفعل التذكر. وهذا الجدل يذكرنا بجدل أفلاطون إلا أنه يختلف عنه من حيث اعتماده على التأمل الباطنى. فى حين أن الجدل عند أفلاطون يبدأ من المحسوسات والمباحث الرياضية والنظر فى الأشكال والألوان ثم تجريدها ليصعد منها إلى المثل. وفى هذه النقطة يتفق الفيلسوفان، حيث إنَّ للهبوط فى نظر أفلوطين فائدة هامة، وهى بعث النظام والحياة فى العالم المادى. إلا أن أفلوطين يختلف مع أفلاطون فى الهدف النهائى لأن فلسفة

أفلوطين الغاية منها الاتحاد بالواحد وخلاص النفس من الجسد وهى فكرة هندوكية ذات نزعة روحية انسحابية سلبية. أما أفلاطون وإن كان يتكلم عن تخليص النفس من حياتها الأرضية إلا أن هدفه من الزهد هو التشبه بالإله وهى فكرة تخالف الوحدة الصوفية التى يقول بها أفلوطين.

أولاً ـ الفلسفة اليونانية

إذا عدنا إلى الفلاسفة قبل سقراط نجد أخطر النظريات أثراً لدى بعض الصوفية هى نظرية وحدة الوجود، كما تبدو فى الغنوص(*) الشرقى، ونجد الفلاسفة فى هذه النظرية يؤكدون على عدم التفرقة بين الله والطبيعة. فالطبيعة عندهم هى الله، والله هو الطبيعة.

واللفظ اليونانى القديم "Pantheisme πθVθεDS" ومعناه وحدة الوجود مكون من مقطعين الأولπOV ومعناه كل و "θεDS" وهى الله.

وهذا المذهب يقول بأنه لاشئ إلا الله، وأن كل شئ غير الله ليس إلا مظاهر خارجية وأحوالاً لله[1].

ويجبُ أن نوضح أن وحدة الوجود فى الفلسفة اليونانية طابعها الكثرة فى الواحد لا الواحد فى الكثرة كما هو الشأن فى الفلسفة الهندية. لأن الفلسفة بدأت بالبحث عن الروح ثم انتقلت فى التوحيد بين الروح الإنسانية والروح الأعظم، أو بين النفس الإلهية والنفس الإنسانية، ثم إلى وحدة الوجود بصفة عامة باعتبار أن الكائنات كلها تجليات ومظاهر لله الواحد.

إذن كان البدء بالواحد أو بالروح الأعظم ثم انتقلت إلى الأرواح البشرية، وإلى توحيدها، أو إلى إلحاقها بالواحد الأحد، ثم إلحاق العالم كله بذلك الواحد الأحد.

(*) الغنوص: كلمة يونانية الأصل: معناها العلم أو المعرفة ثم أصبحت اصطلاحاً على المذاهب التى تتوصل إلى المعرفة بطريقة الكشف.

(١) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام، ص: ٢٩.

بينما فى الفلسفة اليونانية كانت البداية بالطبيعة والبحث عن تكوينها. ولهذا كانت الفلسفة اليونانية فى بدايتها فى عهد طاليس فلسفة طبيعية[١].

ثم انتقلت إلى إرجاع تفسير الكثرة فى تكوين الطبيعة إلى المبدأ الواحد وهو المبدأ العقلى أو العقل[٢]. ولعل السر فى هذا الفرق بين الفلسفتين هو أن الفلسفة الهندية قائمة على أساس دينى بينما الفلسفة اليونانية قائمة على العقل أولاً، والدين يبدأ أولاً بالوحى بوجود الله وفى ضوء هذا الإيمان يفسر الكون والكائنات وبداية الوجود ونهايته.

كما أن الفلسفة اليونانية القائمة على العقل تبدأ أولاً بالبحث عن الكائنات المحسوسة ثم تنتقل إلى العالم المادى المحسوس، ثم تنتقل إلى ما وراء هذا العالم والوجود الأول الذى نشأ عن الكون.

ولهذا فمن الطبيعى أن ترى الفلسفة الهندية الواحد فى الكثرة، ومن الطبيعى أن ترى الفلسفة اليونانية الكثرة فى الواحد. وكلتا النظريتين تمثلان وحدة الوجود بصفة عامة، ومهما يكن من أمر فإن الفرق بين النظريتين فى البداية وفى الصيغة لا فى النهاية والنتيجة.

ولكن عندما انتقلت الفكرة إلى البحث عما وراء الطبيعة. والبحث عن المثل العليا والعالم الروحى فى عهد سقراط وأفلاطون بصفة خاصة، وانتهى الأمر إلى أن عالم المثل هو العالم الحقيقى وأن هذا العالم الحسى إن هو إلا عالم الخيال أو مظاهر لذلك العالم الحقيقى كما نعرف ذلك فى الفلسفة الأفلاطونية، ومن ثم أدى الأمر نتيجة لتلك الأبحاث إلى الوحدة بين العالم المثالى والعالم الطبيعى، وعدم التفريق بين الله والطبيعة، فالطبيعة هى الله والله هو الطبيعة[٣].

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: ٨٩ وانظر
Burnet: Early Greek philosophy, pp. 122-180.

(٢) عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، ص: ٨٣.

(٣) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام، ص: ٢٩.

ومن هنا نستطيع أن نخرج من فلسفة أفلاطون بنظرية فى الاتحاد. فالخير عند أفلاطون هو الواحد. وهو واحد لأنه خالق كل شئ يصدر عنه. وإذا أردنا أن نصل إليه وكل شئ يساعدنا فى الوصول إليه فذلك يكون عن طريق البعد عن المحسوسات التى تحجب عنا مثال الخير، ولكى نصل إلى مثال الخير أيضاً لابد من أن نحظى بتدريب عقلى أخلاقى فضلاً عن إتباع نظام للمجاهدة والتطهر لكى نصل إلى مثال الخير بالذات[1].

ومن هنا فإن أفلاطون يعد من أصحاب نظرية الاتحاد. فوحدة الوجود عند الفلاسفة يقول فيها أفلاطون: «إن الموجود المطلق لايمكن بأى حال أن يعيش وحده ولذلك يفيض من ذاته موجودات أخرى».

بينما نرى وحدة الوجود عند الصوفية عبارة عن وحدة الأسماء والصفات الإلهية. لقد اعتقد بعض الدارسين أن وحدة الوجود عند الصوفية هى وحدة الوجود عند الفلاسفة. والواقع غير ذلك. فوحدة الوجود عند الصوفية هى الحال التى يتحقق فيها الصوفى من اتحاده الذاتى بالحق. هذا إذا حصل الوفاء. أى إذا تم الفناء على وجهه الأكمل. فإن فناء الصوفى عن نفسه ليس أمراً سلبياً محضاً، وليس أمراً عدمياً، بل يعقبه «بقاء» أى بقاء بالحق. وكل فناء غير هذا ناقص لا يؤدى الغرض المقصود منه. ولهذا كانت عاقبته الخسران المبين[2].

ويحكى ابن العماد الحنبلى عن كيفية تدرج فلاسفة التصوف فى وحدة الوجود، فيقول:

«أول المقامات: أنَّ العبد إذا تخلق، ثم تحقق، ثم جذب، اضمحلت ذاته، وذهبت صفاته، وتخلصت من السوى، فعند ذلك تلوح له بروق الحق بالحق، فيطلع على كل شئ، ويرى الله عند كل شئ، فيغيب بالله عن كل شئ، ولاشئ سواه، فيظن أن الله عين كل شئ. وهذه أول المقامات».

---

(١) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون (الإسكندرية: دار الجامعات المصرية ط٥، سنة ١٩٧٤م) جـ١ ص: ١٩٢.

(٢) ابن عربى: فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفى (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، م الحلبى، سنة ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م) جـ٢ ص: ٤٠.

والمقام الأعلى: إذا ترقى عن هذا المقام، وأشرف على مقام أعلى منه، وعقيدة التأثير الإلهى، رأى أن الأشياء كلها فيض وجوده تعالى، لا عين وجوده.

فالناطق فى المقام الأول إمامحروم ساقط، وإما نادم تائب[1]. كما أن وحدة الوجود لدى الصوفية ناتجة عن طول تأملهم فى آيات الله وقدرته وجلاله وجماله يبدو على هذه الآيات كما يبدو تأثير المؤثر فى الأثر.

وقد يقرب من هذا المعنى ما أورده ذو النون المصرى حين هتف يناجى ربه: «إلهى ما أصغيت إلى صوت حيوان، ولا إلى حفيف شجر، ولا إلى خرير ماء، ولا ترنم طائر، ولا تنعم ظل، ولا دوى ريح، ولا قعقعة رعد، إلا وجدتها شاهدة بوحدانيتك، داله على أنه ليس كمثلك شئ ومن أنت يا ربى؟ أجبنى فإننى رأيتك بين الحسن والزهر والماء. وهذا لا يقصد منه حلول أو اتحاد أو اندماج بين الخالق والمخلوق. ولكن يقصد منه ظهور قدرة الله وآثاره وعظمته فى العالم بأسره[2]. فهذه النصوص تعبر عند الصوفية عن نظرية وحدة الشهود الإلهية وبذلك يكون ليس لها أدنى صلة بنظرية وحدة الوجود الدينية أو الفلسفية أو العقلية.

ويفرق الصوفية بناء على ذلك بين ما أسموه علم التوحيد وعين التوحيد. فعلم التوحيد هو العلم بوحدانية الله ونفى الشركة عنه سبحانه بجميع أنواعها وهو عندهم توحيد العامة.

أما عين التوحيد فهو حال وحدة الشهود. وهذا النوع خاص بالصوفية والعارفين وأهل الله[3].

---

(١) محمد سليمان داود: «ابن تيمية وفلاسفة التصوف» (القاهرة: ط٢ سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٣م) ص: ٧٩.

(٢) عبد الحفيظ فرغلى على القرنى: ابن عربى (القاهرة: دار الكتاب العربى للطباعة والنشر سنة١٩٦٨م) ص: ١٤٣.

(٣) أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام (الإسكندرية: دار المعارف ط١، سنة ١٩٦٣م) ص: ١٨٦.

فإذا انتقلنا إلى أرسطوطاليس نجد منسوباً إليه قوله: «ربما خلوت بنفسى، وخلعت بدنى، وصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن، فأكون داخلياً فى ذاتى، خارجاً عن جميع الأشياء، فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى له متعجباً باهتاً، فأعلم أنى جزء من أجزاء هذا العالم الأعلى الفاضل الشريف.

كما أخبر عن نفسه قائلاً : فإذا استغرقنى ذلك النور والبهاء، لم أطق على احتماله، ولا الصبر عليه، فارتددت عاجزاً عن النظر إليه، وهبطت من العقل إلى الفكر والروية، فإذا صرت فى عالم الفكر والروية حجبت الفكرة عن ذلك النور والبهاء وحالت بينى وبين الأوهام، فأبقى متعجباً كيف انحدرت من ذلك الموضع الشاهق العالى الإلهى، مع العقول فوق العوالم كلها، حتى صارت فى موضع البهاء والنور والسناء مجتلبة الذى هو علة كل نور وبهاء، وسبب كل دوام وبقاء[1].

ومن هنا لا نستطيع أن نقول إنَّ هناك فارقاً بين الله والعالم عند أرسطو. أما فى الفلسفة الرواقية فإننا نجد الوحدة عندهم وحدة وجود فلسفية مادية. فعلاقة الله بالعالم كعلاقة النفس بالجسم، فالنفس منتشرة فى كل البدن ولكن لها مكان معين تسيطر منه على البدن كالقلب مثلاً. وكذلك الله فهو موجود فى كل العالم ولكن بمكان معين يسيطر منه على العالم كله.

ومن هنا لا نستطيع أن نقول أيضاً أن هناك فارقاً بين الله والعالم فهذا التمييز تمييز نسبى فهو تمييز بين ما هو إلهى بطريقة مباشرة وما هو إلهى بطريقة غير مباشرة، لكن الشيئين لهما طبيعة واحدة إلهية فكلاهما واحد وموجود يتخذ جزء منه صورة العالم ويتخذ الآخر صورة الإله العلة المحركة[2].

---

(١) هنرى ودانلى توماس: أعلام الفكر الأوربى، ترجمة عثمان نويه (القاهرة: دار الهلال، سنة ١٩٧٧م) ص:٦٨.

(٢) محمد على أبور ريان: تاريخ الفكر الفلسفى جـ ٢ ص: ٢٨٤.

ثانياً ـ الأفلاطونية المحدثة

نشير فى البداية إلى مفهوم الوحدة عند أفلوطين ونتساءل: ما مفهوم الوحدة(*) عند أفلوطين؟ يقرر أفلوطين وحدة الوجود الصدورية. فالوجود الحقيقى الوحيد هو الله، فيكون العالم إذن مظهراً لله. وهو فيض صدر عن كمال الله صدوراً تدريجياً على مراحل متفاوته فى درجة نقصها تبعاً لمدى بعدها عن الله وكماله. وفى هذه الدرجات يأتى العقل الكلى متوسطاً بين الله وبين النفس الكلية التى لا يليها سوى العالم المادى العارى عن الوجود الحقيقى، ويعود العالم إلى الله مرة أخرى من نفس الطريق فيكون هناك إذن حركتان شبيهتان بحركتى المد والجزر يتلخص فيهما حياة الكون وتاريخه(1).

إن مذهب أفلوطين لايمكن أن يسمى حينئذ بمذهب وحدة فى الوجود، وإنما هو مذهب وحدة فى الوجود بمعنى أن الكثرة فى الواحد فحسب، لابمعنى أن الواحد فى الكثرة. (لأن هذا المعنى الأخير يؤذن بوجود تكثر فى الواحد، وهذا يتنافى تمام التنافى مع فكرة أفلوطين).

ومن هنا يرى الباحث فارقاً بين وحدة الوجود عند أفلوطين التى تقول إن التكثر فى الواحد وبين وحدة الوجود بالمعنى العام التى تقول بالكثرة فى الواحد، والواحد فى الكثرة.

(*) مذهب وحدة الوجود ينقسم إلى قسمين: وحدة وجود باطنة "Immanent" ووحدة وجود صدورية "Immanentiste". الأولى: تقول بأن الله حال فى الكون. أما الثانية: فتقول بأن المبدأ (الله) تصدر عنه المخلوقات. والصدور لايمس جوهر الله.

(1) محمد على أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفى جـ2 ص: 326.

ولكن المهم عند أفلوطين ليس أن الوجود كله يكون وحدة شاملة متساوية متجانسة فى كل أجزائها، بل المهم أن يقول من ناحية بوجود الأول باعتباره عالياً على الكون، وبينه وبين بقية المعقولات والمحسوسات هوة لاتكاد تعتبر[1].

الوجود إذن عند أفلوطين هو حد واحد، أعنى أنه يقول إن الكثرة والنفس الإنسانية من ناحية الإدراك تتبع طريقاً ذا درجات ثلاث، يبدأ بالإحساس، ويتوسط بالنظر وينتهى بالوجد.

ويجب على الإنسان فى سلوكه نحو الله أن يتخلص من هذا المحسوس المتبدد المتكثر المتغير لكى ينتهى إلى الوحدة والطمأنينة والسكون والثبات.

لابد إذن من التخلص من درجة الإحساس والإرتفاع منها إلى درجة أعلى وهذه الدرجة العليا هى درجة النظر.

وأفلوطين يعتد كثيراً بهذه الدرجة الوسطى باعتبار أنها درجة متوسطة بين العالم الأعلى أو الواحد وبين المحسوسات. ويسمى هذه الدرجة من درجات التفكير بالديالكتيك، وينسب إلى الديالكتيك نفس القيمة والأهمية التى نسبها إليه أفلاطون، إلا أنه ليس علينا أن نقف عند حد الديالكتيك، لأنه هو الآخر يقوم على أساس التفرقة بين الموضوع وبين الذات.

وفى هذا كله نجد النفس الإنسانية، لازالت متعلقة بالكثرة وبالتغير، لأن الإنتقال من الموضوع إلى الذات، أو من الذات إلى الموضوع، إنما هو تغير كذلك، فعلينا أن نتخلص أيضاً من هذه الدرجة الوسطى على الرغم مما لها من أهمية كبرى وقيمة عظيمة فى تحصيل المعرفة، وأن ترتفع إلى درجة من المعرفة. فيها يرتفع التعارض بين الموضوع وبين الذات، لأن كل معرفة تقوم على أساس إدراك الذات لوجود خارجى فى مقابلها، وعلينا كذلك ألا ننظر إلى المعرفة باعتبارها تحصيلاً وكسباً وملكاً، وإنما باعتبارها وجوداً أو اتحاداً وهوية. أعنى أنه

---

(١) عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى (القاهرة: خلاصة الفكر الأوربى، سلسلة الينابيع، م النهضة المصرية، سنة ١٩٤٣) ص: ٢٥٦.

يجب على النفس الإنسانية أن ترجع من حالة التبدد والكثرة إلى حالة الوحدة المطلقة وهذه الحالة هى حالة «الوجد»[1].

ومعنى هذه الحالة أن يكون الإنسان خارجاً عن طوره، وعن نفسه، فهى حالة أشبه ماتكون بحالة الخوف فى العشق، أو حالة النشوة فى السكر. وفى هذه الحالة يسقط كل شئ من الموجودات ولا يكون شئ من الأغيار موجوداً، فتكون النفس حينئذ فى حالة الفناء والطمس والمحو، أعنى أن تزول كل المظاهر الخارجية بالنسبة إليها، ويصبح كل شئ فى حالة عماء فيما يسميه الصوفية المسلمين بحالة «الغراب الأسود» وما يسميه المتصوفة المسيحيون باسم «الليلة الظلماء».

وفى هذه الحالة يكون الإنسان فى أسوأ الحالات التى يمكن أن يمر بها لأنه أصبح لاتعيناً صرفاً، وأصبح فناءاً مطلقاً، إذ أنه هو اللاتملك الصرف فى هذه الحالة، بمعنى أن الأغيار والأشياء الخارجية قد سقطت عنه، كما أن الواحد لم يملأه بعد فيكون فى حالة تتراوح بين الخوف والرجاء، وبين القلق والطمأنينة، خصوصاً وأنه لا يدرى بعد هل سيصل إلى درجة الطمأنينة أو لا يصل.

فإذا ارتفع من هذه الرتبة مرتبة الصعق، إلى مرتبة الطمأنينة بعد القلق، والهدوء والسكينة بعد الخوف، يصبح وكأنه هو الله، أو بعبارة أدق يعرف بأنه الله.

والمعرفة هنا ليس يقصد بها أن تكون ذات وموضوع، بل تكون الذات هى الموضوع، والموضوع هو الذات، فتكون بين الاثنين هوية مطلقة.

ومن المهم أن نؤكد أن الناحية الذاتية من مذهب أفلوطين تقوم على أساس أن الغاية من الفلسفة هى الإرشاد إلى الطريق الذى به يصل الإنسان إلى إفناء الذات فى الوحدة الإلهية وإلى إيجاد التجربة الروحية التى يستطيع الإنسان بواسطتها أن يتحد بالواحد. والمزاج المكون لهذه التجربة هو فى الأصل الوجد.

---

(١) عبد الرحمن بدوى: مرجع سابق ص: ٢٥٦.

أما من الناحية الموضوعية فتقوم هذه الفلسفة على أساس إنكار كل قيمة للعالم الخارجى، فكل ما هو متناه وكل موجود ماخلا متناه زائل، وبالتالى لاقيمة له، فلاداعى فى نظر أفلوطين إلى العناية به أو إثبات بطلانه.

ومن هاتين الناحيتين: الناحية الذاتية، والناحية الموضوعية، سنجد أن طابع الفلسفة عند أفلوطين سيمتاز أولاً: بأن فكرة الألوهية هى التى تشغل الجزء الأكبر منه وإن لم يكن كله. وثانياً: بأنها فلسفة تقوم على الوجدان والتجربة الذوقية الصوفية والكشف[1]. ونتساءل الآن: كيف يتحقق للنفس هذا الاتحاد مع الواحد والنجاة من سجن الجسد وشرور هذا العالم؟

ذلك هو طريق الجدل الصاعد، الذى يبدأ بالاستدلال، إلا أن أهم مرحلة فى هذا الطريق هى مرحلة التصفية والتجرد من علائق المادة وأوشاب الأرض.

وفى هذه المرحلة ينزع الإنسان عن نفسه ما يلطخها لكى يتمكن من النظر إليها فى حالتها المجردة، وهى مرحلة ملازمة لمرحلة الرياضة وتدريب النفس لكى نتمكن من إزالة الأدران العالقة بها. ولما كانت التصفية توصلنا إلى خير الأشياء، يقول أفلوطين: «فلنعتزل العالم الخارجى ولنتجه بكليتنا إلى الداخل، ولنجهلن كل شئ، حتى لنجهلن كوننا نحن الذين نتأمل. وتلك أعلى مراحل الجدل التى تصل إليها النفس، ففى هذه المرحلة تكون النفس قد وصلت إلى العالم المعقول، بقرب الجوهر، وحينئذ تتأمل المعقولات التى هى موضوع نشاطها، وفى هذه المرحلة لاتذكر النفس من حوادث هذه الأرض شيئاً». ففى هذه المرحلة، لاتستخدم النفس العلم أو الحدس العقلى لأن العلم قول والقول كثرة[2].

---

(١) عبد الرحمن بدوى: مرجع سابق ص: ١٦٩، ١٧٠، وانظر: زكريا إبراهيم: «المشكلة الخلقية (القاهرة: م مصر، دار مصر للطباعة، سنة ١٩٨٠) ص: ١٥٣.

(٢) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، أرسطو والمدارس المتأخرة (الإسكندرية: دار الكتب الجامعية ط ٣ سنة ١٩٧٤م) ص: ١٣، ٤٠٨.

ويبدو أنَّ أفلوطين يقصد العلم الاستدلالى والعقلى لأنه يقول: «فمن يعوزه التعليم الاستدلالى أو الإيمان بما يلقى إليه من تعليم، فلا يلومن إلا نفسه، وليجهد نفسه فى التوحد بالابتعاد عن كل شئ».

إذن لايمكن أن يتحقق للنفس حالة الاتحاد هذه إلا بالتجرد من الحس ومجاهدة لكى تتمكن بالعقل الخالص أن تتأمل موضوعها.

وهكذا رسم أفلوطين صورة رائعة لفعل التأمل ورؤية الواحد والاتحاد به بأسلوب شعرى آخاذ لايرقى إليه إلا أهل الذوق والعرفان. إذن فمعرفة الواحد والاتحاد ورؤيته لا يمكن أن تتم إلا بالعقل الخالص وبالتماس المباشر.

والعقل الخالص أو «النوس» فى نظر أفلوطين، كلمة يكاد يكون من المستحيل إيجاد ترجمة مطابقة لها، والمقصود هنا شئ يشبه الروح، لابمعنى صوفى بل بمعنى عقلى، وخير سبيل إلى إيضاح العلاقة بين النوس والواحد، هو أسلوب التشبيه، فالواحد أشبه بالشمس التى تبعث نورها الخاص، والنوس هو ذلك النور الذى يرى به الواحد ذاته، وحين نستخدم الجدل والتجرد والتصفية والرياضة الروحية يمكننا أن نصل إلى معرفة النوس، ومن ثم فمعرفة الواحد الذى يعد النوس صورة له[1].

وأفلوطين كما يقول الأستاذ يوسف كرم، يعتمد على مبدأ كلى ثابت يجعل من العالم عقلاً ومعقولاً فى آن واحد، فيقول فيما يقول: «إن جميع الموجودات تصدر عن تأمل، وهى أنفسها موضوعات تأمل. إلا أن أفلوطين يذهب إلى القول: إنَّ كل موجود فهو يلد بالضرورة، ولاسيما الموجود الكامل، وأن مايأتى من الواحد يأتى منه دون حركة ولاميل ولا إرادة»[2].

---

(١) برتراندسل : حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا (الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة، سنة ١٩٨٣م) جـ٢ ص: ٢٢٨.

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص: ٢٩٦.

هذا معناه أنَّ الإصدار ليس فعلاً معقولاً بل فعل طبيعى، ومن ثم يلزم عن ذلك أن الصادر يكون كفوءاً للصادر عنه ولا أدنى كما يقول أفلوطين. وهذه النتيجة تتعارض مع منهج أفلوطين لأنه أعطى للنفس القدرة على مغادرة هذا العالم والاتحاد بالواحد.

والواقع أن هذا الموضوع الرئيسى فى التاسوعات الأفلوطينية هو «النجاة» نجاة النفس من سجنها المادى وانطلاقها من عالم الظواهر إلى موطنها الأصلى عالم الموجود والحقيقة[1].

فالنجاة والاتحاد بالواحد لا يتحقق إلا إذا تجردت النفس عن الجسد والعالم المادى. وذلك يعنى غياب الذات واندماجها فى موضوعها اندماجاً تاماً، فإذا تم للنفس ذلك بلغت السعادة القصوى.

ويبدو أن أفلوطين قد وصل إلى هذه السعادة لأنه يقول: «كثيراً ما أتيقظ لذاتى تاركاً جسمى جانباً، وإذا غبت عن كل ما عداى، أرى فى أعماق ذاتى جمالاً بلغ أقصى حدود البهاء، وعندئذ أكون على يقين من أننى أنتمى إلى مجال أرفع، فيكون فعلى هو أعلى درجات الحياة وأتحد بالوجود الإلهى، وحين أصل إلى هذا الفعل أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية.

كما يرى أفلوطين أنه يجب على الإنسان أن يعزف عزوفاً تاماً عن الوجود الخارجى المادى، وينشد الخلاص بعد ذلك فى حقيقة دينية عليا، يفنى فيها الإنسان ويجعل غايته فى الحياة هذا الفناء. ومنهج أفلوطين يعتمد على التأمل الباطنى للنفس بعد ذلك إلى أن تصل إلى العالم المحسوس بطريق الجدل النازل وبفعل التذكر.

وهذا الجدل يذكرنا بجدل أفلاطون إلا أنه يختلف عنه من حيث اعتماده على التأمل الباطنى وطهارة النفس واستخلاص الحقائق من النفس ذاتها. فى حين أن

(١) المرجع السابق ص: ٢٨٧.

الجدل عند أفلاطون يبدأ من المحسوسات والمباحث الرياضية والنظر فى الأشكال والألوان ثم تجريدها ليصعد منها إلى المثل.

وفى هذه النقطة يتفق الفيلسوفان، حيث إنَّ للهبوط فى نظر أفلوطين فائدة هامة، وهى بعث النظام والحياة فى العالم المادى. إلا أن أفلوطين يختلف مع أفلاطون فى الهدف النهائى لأن فلسفة أفلوطين الغاية منها الاتحاد بالواحد وخلاص النفس من الجسد وهى فكرة هندوكية ذات نزعة روحية انسحابية سلبية. أما أفلاطون وإن كان يتكلم عن تخليص النفس من حياتها الأرضية إلا أن هدفه من الزهد هو التشبه بالإله وهى فكرة تخالف الوحدة الصوفية التى يقول بها أفلوطين. وفكرة أفلاطون إنما هى سعى إلى الكمال عن طريق التأمل العقلى والمعرفة العقلية، أما أفلوطين فغايته الاتحاد بالواحد عن طريق التأمل الباطنى والعقل الخالص والتطهر والتصفية والانسحاب من الحياة(١).

وعلى ذلك تظل الثنائية بين العالم المحسوس والعالم المعقول قائمة فى حين أن أفلوطين قد تخطى العالم المحسوس إلى العالم المعقول عن طريق فعل التأمل الباطن. أى معرفة النفس لذاتها وأنها ذات طبيعة إلهية. إلا أن هذه النزعة الأفلوطينية غايتها الفناء كما هو الحال فى العقيدة الهندوكية القديمة.

إذن فأفلوطين ينتهى إلى القول بوحدة الوجود الهندية.

وخلاصة مذهب أفلوطين أن فى قمة الوجود، يوجد «الواحد» أو «الأول» وهو جوهر كامل فياض، وفيضه يحدث شيئاً غيره هو «العقل»، وهو شبيه به، وهو كذلك مبدأ الوجود، وهو يفيض بدوره فيحدث صورة منه هى «النفس» وتفيض النفس فتصدر منها الكواكب والبشر(٢). أو بعبارة سهلة: ثلاثة فى واحد، وواحد فى ثلاثة: (الواحد - العقل - النفس) ومن هنا يرى أفلوطين: أن

---

(١) Karl yaspers, The Great Philosophers, Volume 2, London, 1966, P. 89

(٢) إبراهيم مدكور: تاريخ الفلسفة (القاهرة : دار إحياء الكتب العربية، ب. ت) ص: ٦٥.

الواحد خلق العقل، وأن العقل خلق الروح، وأن الروح خلقت مادونها من الموجودات على الترتيب الذى ينحدر طوراً دون طور، إلى عالم الهيولى، أو إلى عالم المادة والفساد.

ومن ثم ينحصر اختصاص الإله عند أفلوطين فى خلق العقل ثم تنتهى مهمته عند ذاك[1].

(١) سيد قطب: خصائص التصور الإسلامى ومقوماته ص: ١٤٨.

تعقيب وخاتمة

ـ يمكننا أن نفرق بين وحدة الوجود كما رآها بعض فلاسفة اليونان ووحدة الوجود عند الصوفية. فالفلاسفة يرون أن الروح والمادة شئ واحد. والصوفية يفرقون بين الله والعالم، ولكن يرون أن هذا العالم الظاهر لا وجود له حقاً، وإنما الوجود لله تعالى فليس هو العالم ولا العالم هو(١).

ـ وحدة الوجود عند الفلاسفة تخضع لمداركهم العقلية. ووحدة الوجود لدى الصوفية تخضع لمشاهدتهم الذوقية فى الواحد المطلق، بل المطلق على الإطلاق. لأنهم يرون فى كلمة «المطلق» قيداً لا يجوز وصف المطلق به(٢).

ـ إذا نظرنا إلى مذهب الفيض الأفلوطينى نجد أن الله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية. كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود فى الأفلوطينية.

وهذا ما نجده فى مدرسة ابن عربى فى الحقيقة المحمدية أول فيض من الذات الإلهية، ثم بقية الفيوضات فى جميع الموجودات، وعند ابن الفارض فى وحدته الشهودية، وفى مذهبه فى القطبية والحقيقة المحمدية، وعند الإشراقية السَهروردية(٣).

فخير ما يعبر عن وحدة الوجود عند أفلوطين هو فكرة «الفيض» أو «الصدور»

---

(١) طه عبد الباقى سرور: الحلاج جـ١ ص: ٨٥.

(٢) أبو طالب المكى: علم القلوب هامش ص: ٢٠٨.

(٣) Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol. 5.

وهى الفكرة التى توفق بينَ تعالىٰ الأول عن كل مايوجد، وبين حضور لواه فى كل الموجودات.

كما أن فكرة الفيض عند أفلوطين هى التى تفرق بينها وبين مذاهب عديدة أخرى قالت بوحدة الوجود ذون الفيض(١).

- إذا قارنا بين النجاة عند أفلوطين والنجاة عند الجينية سنجد أن النجاة عند أفلوطين لا تنكر وجود الإله بينما نراها عند الجينية لاتؤامن بالإله وأنه ليس لها نهاية.

- تفسر وحدة الوجود على أساسين: إما على أن الله باطن فى الوجود، أو حال فيه، وإما على أساس أن جميع هذه الكائنات صادرة عنه أو فاضت عن وجوده(٢).

- القول بوحدة الوجةود فى التصوف الإسلامى يرجع إلى عاملين:

أ - شعور الصوفى فى حال وجده بأنه متحقق بالوحدة الوجودية مع الحق.

ب - فهمه التنزيه، حسبما عرفه المتكلمون، فهماً أدى به إلى القول بأن الإرادة الإلهية المطلقة هى وحدها العلة فى وجود كل شئ فى العالم(٣).

ويفرق الصوفية بناء على ذلك ما أسموه علم التوحيد وعين التوحيد. فعلم التوحيد هو العلم بوحدانية الله ونفى الشركة عنه سبحانه وتعالى بجميع أنواع وهو عندهم توحيد العامة.

أما عين التوحيد فهو حال وحدة الشهود وهو خاص بالصوفية والعارفين وأهل الله(٤). وقد يكون المراد بها - الجمعية - مقام الجمعلله أى مقام الفناء والتحقق

(١) على عبد المعطى محمد: نصوص فى الفلسفة اليونانية. تسعويعات أفلاطونية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٠م) ص: ٩.

(٢) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص: ٢٩.

(٣) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص: ١١٩. ترجمة أبو العلا عفيفى (القاهرة م التأليف والنشر، سنة ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م) ص: ١١٩.

(٤) أبو العلا عفيفى: التصوف - الثورة الروحية في الإسلام ص: ١٨٦.

بالوحدة الذاتية بين الحق والخلق حسبما يرى صاحب «فصوص الحكم»[1]. فإذا تحققت بمقام الفناء نلت مقام الشهود. وهو الرؤية القلبية التى تصير فى الآخرة بصرية[2].

ومما يرويه الهجويرى بهذا الصدد قوله: عندما يتحقق الصوفى بالمعرفة اليقينية بالله، ويصل إلى مرحلة وحدة الشهود الذوقى، حيث يشاهد أن الله هو الموجود الحقيقى الذى تشمل قدرته وأفعاله الكون كله، فإنه فى هذه المرحلة يصل إلى حقيقة التوحيد التى هى الحكم على وحدانية شئ بصحة العلم بوحدانيته.

ويتفق هذا القول مع ما يقرره الغزالى: «إن الوحدة هى وحدة الصنعة التى تدل على الصانع الحكيم المبدع، وهى الكمال المطلق، لأنها تنبئ عن صانع حكيم عليم لا يصدر عنه إلا الكمال الذى يعم كل ما صنع. إنه يرى الوجود بعينين: عين تراه فى أعلى مقاماته وهى مملكة الوجود المتفرد أو الوجود الحق الذى ليس وراءه وجود ولا فوقه كمال، وعين تراه فى مملكة التعدد الذى يشمل الموجودات كلها فى تعلقها بالوجود الحق».

وينتقل بنا الغزالى فيقول: «ومنتهى معراج الخلائق المملكة الفردانية فليس وراء ذلك مرقاة، إذ أن الرقى لا يتصور إلا بكثرة لأنه نوع إضافة يستعدى مامنه الإرتقاء وما إليه الإرتقاء، وإذا ارتقت الكثرة حققت الوحدة وعطلت الإضافة، وطاحت الإشارة. فلم يبق علو ولا سفل ولا نازل ولا مرتفع فاستحال الرقى واستحال العروج، فليس وراء الأعلى علو، ولا مع الوحدة كثرة، ولا مع انتفاء الكثرة عروج»[3].

الوحدة إذن فى نظر الغزالى حال عارضة، ولا يقول بها مطلقه فى الناس

---

(١) ابن عربي: فصوص الحكم جـ ٢ ص: ١٥٨.
(٢) السيد دحلان: تقريب الأصول ص: ٢١٧.
(٣) الغزالى : مشكاة الأنوار ص: ١٢٢.

عامة فى الحياة وإنما يحصرها فى أضيق حد ويعدها حالاً خاصة بأصحابها الخواص العارفين بعد العروج إلى سماء الحقيقة.

والصوفى من يرى الخلق فى طى سره كالهباء لا موجودين ولا معدومين حسبما هم فى علم رب العالمين(١).

لقد اعتقد بعض الدارسين أن وحدة الوجود عند الصوفية هى وحدة الوجود عند الفلاسفة. والواقع غير ذلك. فوحدة الوجود عند الصوفية هى الحال التى يتحقق فيها الصوفى من اتحاده الذاتى بالحق. هذا إن حصل الوفاء. أى إذا تم الفناء على وجهه الأكمل. فإن فناء الصوفى عن نفسه ليس أمراً سلبياً محضاً، وليس أمراً عدمياً، بل يعقبه «بقاء». أى بقاء بالحق.

وكل فناء غير هذا ناقص لا يؤدى الغرض المقصود منه. فالفناء عند الفيلسوف يتحد بالعلة القريبة من الحق، ثم يتلاشى فى ذات الحق، وعند الحكيم يجوز إلى عين الحق رتبة الفناء. لكنه عند المتشرع قد عضده ونصره، كنت سمعه وبصره.

وهنا ينبغى أن نشير إلى ما ذكره الأستاذ الدكتور مصطفى حلمى فى مقارنته بين ابن الفارض وسبينوزا محاولاً إثبات تشابههما فى القول بشمول الجوهر الإلهى لكل مافى الوجود من نفوس وأجسام، مستدلاً فى ذلك بقول سبينوزا: «إن حبنا الأزلى لله إنما هو حبه لنفسه فى صورتنا».

ويستنتج د/ محمد مصطفى حلمى من تلك المقارنة أن الذوق الصوفى ممثلاً فى ابن الفارض، والنظر العقلى ممثلاً فى سبينوزا قد ينتهيان إلى نتائج واحدة، إلا أنه يبدو أن الأمر خلاف ذلك لأن وحدة ابن الفارض الشهودية إنما ترجع إلى فنائه عن نفسه ورؤيته لتجلى الله فى الكون، فكل مافى الكون يرجع إلى قدرته تعالى فى الحقيقة. أما وحدة سبينوزا الوجودية الطبيعية، فترى أن كل ماهو موجود هو أجزاء من الطبيعة تعود إليها ككل، ولذلك فحبنا لله أو للطبيعة

(١) عبد الحليم محمود : أبو العباس المرسى ص: ١٦٧.

بمعنى أدق هو جزء من حب الطبيعة لنفسها لأنها تحتوى على نزوع من أجل المحافظة عليها.

وبذلك فوحدة سبينوزا المادية هى فى رأينا أبعد ما تكون عن وحدة الصوفية الناتجة عن فنائهم عن دائرة الحس[1].

- لقد قامت وحدة الوجود على أساس فكرتين خارجتين عن العقيدة الإسلامية هما: الاتحاد والحلول. أى اتحاد الإنسان بالله.

أو بتعبير أصدق محاولة تأنيس الله، أى إعطاء الله صفات البشرية والمخلوقات وكل مايفيد التشبيه والتجسيم كما حدث فى عقيدة اليهود.

والحلول الذى يعبر عن تأليه الإنسان وحلول اللاهوت فى الناسوت كما حدث فى المسيحية[2]. فالاتحاد هو تشبيه الخالق بالمخلوق، والحلول هو تشبيه المخلوق بالخالق. أما الإسلام فلا يؤمن بالاتحاد ولا بالحلول، بل يؤمن بالثنائية بين الخالق والمخلوق لأن الله ليس كمثله شئ.

وعلى هذا الأساس المتين فى عقيدة التوحيد نستطيع أن نفرق تماماً بين نظريتى وحدة الشهود ووحدة الوجود.

- يمكن إجمال رأى المدرسة الشاذلية فى الوجود فى قول ابن عطاء الله: «الكائنات لا تثبت لها رتبة الوجود المطلق، لأن الوجود المطلق إنما هو لله وله الأحديه فيه، وإنما للعوالم الوجود من حيث ما أثبت لها»[*].

فالله هو الموجود الحقيقى والعالم ليس له وجود حقيقى إلا بقدر ما يثبته له

(١) محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى ص: ٢٦٨.

(٢) محمد جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى ص: ٤٢٩، الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى ص: ١١٨، وانظر: توفيق الطويل: أسس الفلسفة (القاهرة: ط ٦، سنة ١٩٧٦م) ص: ٣٦٣.

(*) لقد أوضح أستاذنا الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى دراسة واضحة فى هذا المجال فى حديثه عن ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه.

خالقه من وجود. فالعالم ليس له وجود حقيقى بالقياس لوجود الله سبحانه وتعالى.

ويتضح من ذلك أن العارف لا يرى فى الوجود سوى واحد على الحقيقة هو الله تعالى، أما المخلوقات المشاهدة في الطبيعة فليس لها وجود حقيقى، بل هو مستعار من قدرة الحق تعالى، وراجع إلى فعله، فالعوالم كما يرى ابن عطاء الله مثلاً لرأى الشاذلى فى ذلك: «ثابتة بإثباته ممحوه بأحدية ذاته»[1]. فوجودها إذن راجع إلى الله تعالى الذى وهبها إياه.

وهنا ينبغى ملاحظة أن الحكم بأنه لا يوجد موجود حقيقى سوى الله تعالى، وأن الكائنات أوالمخلوقات وجودها متوهم، هذا الحكم إنما يصل إليه العارف فى حالة من الشهود الذوقى، حيث لا يرى فى الوجود سوى نور الحق السارى فى كل شئ، وذلك نتيجة ماتحقق به من المعارف التى بينت له أنه لاتوجد قدرة ولافعل ولا إرادة على الحقيقة سوى قدرة وإرادة الله سبحانه وتعالى. وهذه الحالة الذوقية التى لايرى فيها العارف سوى الحق تعالى تسمى عند الصوفية «وحدة الشهود». وهى تختلف عن وحدة الوجود والتى يقرر فيها الصوفى ما رآه تقريراً عقلياً يحاول فيه إثبات أن عينية الله تعالى ظاهرة وموجودة فى جميع الأشياء الموجودة على الصعيد الكونى.

والتقرير العقلى لوحدة الشهود فى المدرسة الشاذلية إنما يقوم على إثبات قدرة الله السارية فى كل شئ، وفعله وحكمة الشامل لجميع الموجودات، وبذلك يثبتون وجوداً للمكونات، ولكنه وجود نسبى مشروط بإرادة المكون ومراده، فالموجودات ليست قائمة بذاتها، بل إن الخالق يمدها بإمداده الدائم ليحفظها من الزوال، ومتى أراد لها الزوال فإنه يمنع عنها امداده فتتلاشى كما يتلاشى الهباء إذا غابت عنه الشمس.

وهذا ما يعنيه ابن عطاء الله بقوله[2]: «نعمتان ماخرج موجود عنهما، ولابد

(١) ابن عطاء الله: لطائف المنن ص: ٢٦٠.
(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

لكل مكون منهما، نعمة الإيجاد، ونعمة الإمداد». وهو يتحدث عن وحدة الشهود فى الوقت الذى ينفى فيه كل صفات الحلول أو وحدة الوجود. فإذا كان ابن عطاء الله يقول: إنما يستوحش العباد والزهاد من كل شئ لغيبتهم عن الله فى كل شئ ولو شهدوه فى كل شئ لم يستوحشوا من شئ.

من هذه النصوص المختلفة التى أوردها لنا ابن عطاء الله يتبين لنا أن الموجودات ليس لها وجود حقيقى وإنما الوجود الحقيقى لله تعالى. فالله هو الموجود على الحقيقة وما سواه ظلال وهباء وهو ما يسمى فى التصوف الإسلامى بوحدة الشهود الإلهية وليس بمعنى وحدة الوجود عند الفلاسفة.

وبذلك يسير ابن عطاء الله مسايراً بذلك آراء أستاذه وشيخه المرسى ويسير متناسقاً مع آراء المدرسة الشاذلية فى قضية الوجود الإلهى ووجود العالم. ويصل بذلك إلى مايسمى بنظرية وحدة الشهود الإلهية التى ليس لها أدنى صلة بنظرية وحدة الوجود الفلسفية التى تقرر أن الله هو عين مخلوقاته بينما تقرر نظرية وحدة الشهود أن الله يشهد فى كل شئ.

- يعرف الصوفى الله بالله وهو ما يسمى بالدليل الأنطولوجى(*) أو الوجودى. أما غير الصوفى فقد يعرف الله بمخلوقاته. فالمخلوقات هى دليل على وجود الله وهو مايسمى بالدليل الكوزمولوجى أو الكونى. وهو موجود عند بعض الفلاسفة والمتكلمين.

- ينبغى الإشارة فى هذا الصدد إلى أن هناك نوع من الوحدة عند ابن عجيبة لاتتفق مع وحدة الشهود الذوقية البحته، ولا مع وحدة الوجود المقررة عقلياً؟!

ونسوق هنا سؤالاً: إذن ما نوع الوحدة عند ابن عجيبة؟ ونجد إجابة عن هذا السؤال من استقرائنا لما أورده ابن عجيبة عن هذه الوحدة: عندما شاهد ابن عجيبة الوحدة السارية فى الكون، وتحقق منها فى مقام المعرفة، الذى يعده أعلى

(*) أول من قال بالدليل الأنطولوجى أو الوجودى فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابى. وكان ابن سينا يباهى بهذا الدليل على وجود الله.

المقامات، فإنه قد حاول القول بنوع من وحدة الوجود المعرفية، حيث نفى مشاركة أى شئ للحق تعالى فى وجوده. ومن ثم فلا وجود للأشياء على الحقيقة، لأن الوجود الحقيقى إنما هو لذاته تعالى، وأثر لصفاته، حيث استتر سبحانه واختفى فيما ظهر، وإذا علم السالك ذلك، فلابد أن يعلم أنه تعالى قريب منكل شئ، محيط بكل شئ، ولا شئ إلا الذى (ليس كمثله شئ).

ولكن حكمة الحكيم أثبتت الحادث والقديم، فمن فتح الله عين بصيرته شهد عدمه لوجوده فأبصر الحق محيطاً به، وماحياً لوجوده، ومن طمس الله عين بصيرته لم ير إلا الفرق ولم يدرك إلا البعد[1].

وهكذا فإن العارف لدى مشاهدة الوحدة يعلم ـ كما يبين ذلك صاحب قوانين حكمة الإشراق ـ أن الوهم إنما هو صفة للنفس، وحجاب للعقل، وإذا ارتفع الوهم ـ أي النظر للموجودات ـ شهد السالك أنوار حضرة الذات، فالموهوم يثبت أنيته مع الحق، ويكثر عنده وصف تعداد الخلق، أما إذا عمل السالك على رفع ذلك الوهم بأسباب التنوير، والرجوع إلى التقدير، فإنه سوف يرفعه ـ أي الوهم ـ بالتوحيد الذى لايتم إلا بالفهم عند زوال حجاب الوهم.

وهكذا تتأدى المعرفة بالواصل إلى الشهود والتحقق الذوقى والعقلى معاً، لانفراد الحق بالوجود الواحد الحقيقى، فمن الناحية الشهودية الذوقية يشاهد انفراده وحده تعالى بالوجود، وأن كل ماسواه هو عدم محض أو وهم على التحقيق، ومن الناحية العقلية يقر بالتوحيد، وانفراده تعالى بالأحدية.

وعلى ذلك يمكن أن نخلص إلى أن ابن عجيبة قد استطاع إثبات الوحدة من الجانب الأبستمولوجى أى المعرفى دون الدخول فى المجال الأنطولوجى، والذى تركه كمجلى لأفعال الحق تعالى وقدرته، لا يستطيع السالك الإحاطة به، حيث جعله الحق بمثابة مظهر لأسمائه وصفاته.

---

(١) ابن عجيبة: ايقاظ الهمم ص: ٣٦٧.

ـ وحدة الشهود تقوم بين المخلوق المشاهد، والخالق المشهود، يغيب فيها الشاهد عن ذاته بما يسمونه السكر أو الغيبة أو الفناء، وفى هذا الحال يغلب على الصوفى السكر يزداد به الوجد فينطق بكلمات تخرج به عما تعارف عليه المسلمون يطلقون عليها الشطح(*) (١).

فالصوفى فى محبته يتجه نحو محبة الله سبحانه، وأنه بهذه المحبة يتصل به تعالى ويعلو إليه، وأنه عندما يصل إلى درجة الاتحاد بالذات العلية يكون فى غيبوبة يسميها أولئك المحو، أى فناء ذاته الفانية فى ذات الله الباقية، أو مايسميها السكر لأنه يغيب فيها عن الحس. ويسمى الصوفية هذه الحال بوحدة الشهود، وهى مقابل ما قاله غيرهم من وحدة الوجود.

ومن المهم أن نعرف أن وحدة الشهود، لا ضرر فيها. وهى مشرب عال لأصحاب الصحو أيضاً. كما أن أصحاب وحدة الشهود لايقدمون دليلاً على الوحدة سوى الشهود الذوقى الذى هو عندهم أسمى من العقل واستدلالاته(٢).

ومن هنا وضع الصوفية ثلاث مراحل فى طريق الوصول إلى الله.

الأولى : التخلية من جميع الرذائل.

والثانية: التحلية بجميع الفضائل.

والثالثة: مرحلة الشهود والثبات فى حضرة الله(٣).

فمقام المشاهدة هو أن يعمل العبد على مقتضى مشاهدته لله تعالى بقلبه. وهو أن يتنور القلب بالإيمان وتنفذ البصيرة فى العرفان حتى يصير الغيب كالعيان.

(*) وسوف نزيد هذا الموضوع إيضاحاً عند الحديث عن الشطح عند الصوفية فى موضع آخر من هذا البحث.

(١) سعيد المرسى : مجموعة اللمعات من كليات رسائل النور ص: ٦٨.

(٢) أبو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله وتصوفه ص: ٣٠٧.

(٣) مقداد يالجن: دور التربية والأخلاق فى بناء الفرد والمجتمع والحضارة الإنسانية ص: ١٩.

وهذا هو حقيقة مقام الإحسان المشار إليه فى حديث جبريل عليه السلام ويتفاوت أهل هذه المقامات فيه بحسب قوة نفوذ البصائر(١).

ـ الفلسفة اليونانية فلسفة وثنية لأنها تصدر عن العقل لاعن الوحى، وكل فكرة تصدر عن العقل لاعن الوحى فى عالم ما وراء الطبيعة، أى فى عالم العقيدة، إنما هى فكرة وثنية، أى أنها فكرة لا حق لها فى الوجود، لأن عالم العقيدة هو من اختصاص الله بينه على لسان رسله. وكل تدخل من الإنسان فى هذا العالم إنما هو تدخل فيما ليس للإنسان التدخل فيه، لأنه اقتحام لساحة محرمة مقدسة، لا ينبغى أن يدخلها الإنسان إلا دخول الساجد الخاشع الخاضع المسلم بما جاء به الوحى الإلهى(٢).

كما أن الفلسفة اليونانية هى التى تقول بالعقل الفعال ولاتقول بوجود إله قائم على هذا الوجود منفرد به خلقاً وأمراً.

من هنا يجب أن نوضح أن الفلسفة اليونانية لاتقول بالعقل الفعال إلا على سبيل الفرض لتملأ به هذا الفراغ الذى لابد من ملئه حتى تجد الحل لبعث الحياة فى المادة التى لايمكن أن تفيض الحياة على نفسها، وإلا لكانت كل عناصر المادة حياة من أولها إلى آخرها(٣).

وقصارى القول إن الفلسفة اليونانية فلسفة عقلية، توكيدية، وكونية، محبة للنظام والترتيب والجمال والاتساق، مؤمنه بحرية العقل، حريصة على تحقيق الإنسجام والوحدة بين المعقول والمحسوس(٤).

وعلى هذا النحو يتبين لنا مدى اختلاف المنهج بين كل من فلاسفة اليونان

---

(١) ابن رجب الحنبلى: جامع العلوم والحكم جـ ١ ص: ٨٠.

(٢) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلى ص: ٩٢.

(٣) عبد الكريم الخطيب: الإنسان فى القرآن الكريم من البداية.. إلى النهاية (القاهرة: دار الفكر العربى، ط١، سنة ١٩٧٩م) ص: ٥٥.

(٤) جميل صليبا «دكتور»: تاريخ الفلسفة العربية (بيروت: دار الكتاب العربى اللبنانى، سنة ١٩٨١م) ص: ١٩.

والصوفية: فالمنهج الذوقى الذى يتبعه المتصوفة يختلف عن المنهج الحدسى الذى يتبعه بعض الفلاسفة والرياضيين، فالمنهج الحدسى سواء أكان حدساً عقلياً أو وجدانياً يقوم على النظر فى مسائل استدلالية أولاً ثم يتجلى الحل للذهن فجأة عن طريق الإلهام، وبهذا يمكن الوصول إلى ماوراء العالم المحسوس الذى هو مجرد ستار يكمن وراءه الحقائق المعقولة والروحانية.

أما المنهج الذوقى فإنه يقوم أولاً على إتباع المجاهدة والتربية الصوفية التى عبر عنها الغزالى بالإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، وإذا استطاع المريد إتمام ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا ما تولى الله القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق فيه النور، وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت، وبذلك ينقشع عن وجه القلب حجاب العزة، بلطف الرحمة، ومن ثم تتلألأ فيه حقائق الأمور الإلهية.

وعلى هذا النحو يرتبط الذوق بالتجلى والمشاهدة من حيث أن التجلى الشهودى يتصل بطبيعة المعرفة كنوع من أنواع الكشف يفنى فيه المتجلى له ويورثه الحق تعالى العالم، بل إن العلم اليقينى عند الصوفية لا يصح إلا عن ذلك الطريق.

فمرحلة الذوق الصوفى تأتى إذن بعد انتهاء مرحلة النظر كما بين الطوسى.

■ الفصل الثالث

الفناء فى العقيدتين اليهودية والمسيحية

تقديم : ....

أولاً : العقيدة اليهودية.

ثانياً : العقيدة المسيحية.

تعقيب : ....

«الفناء فى العقيدتين اليهودية والمسيحية»

تقديم :

إنَّ دراسة علم مقارنة الأديان ستلزم الدارس أن يتعرف عن تاريخ كل دين، وإلى أى مدى تأثر أو انحرف فى رحلته التاريخية الطويلة، وستقود هذه الدراسة العلمية إلى حقيقة مهمة هى أن المسيحية الحالية مثلاً ليست مسيحية عيسى على الإطلاق، وأن اليهود جعلوا تاريخهم بعض دينهم، وإن المحاولات التى جرت للإنحراف بالإسلام قد فشلت تماماً، وحافظ ديننا على نقائه بفضل القرآن الكريم، وأحاديث الرسول الصحيحة، وأن مادخل عليه من إسرائيليات أو نحوها هو الآن هدف هؤلاء الباحثين المسلمين للقضاء عليها.

فتاريخ اليهودية له أثر كبير فى عقيدتهم، ومن ثم وجب أن يكون مبحثاً هاماً عند دراسة «اليهودية». على أن دراسة مقارنة الأديان على هذا النحو ينبغى أن تجئ بعد دراسة الأديان نفسها، فإن طبيعة المقارنة أن تتأخر عن استيعاب الأصل، ففى الأدب المقارن يلزم أن ندرس الآداب المختلفة ثم نقارن بينها، وفى الفقه المقارن يلزم أن ندرس التشريعات المختلفة ثم نقارن بينها، وفى مقارنة الأديان يلزم أن ندرس الأديان ثم نعقد المقارنة بين مباحثها.

والجدير بالذكر أن العقيدة اليهودية تأثرت بالزرادشتية والأفلاطونية المحدثة.

كما أن غاية الفلسفة عند فيلون اليهودى الخلاص. والخلاص هنا يجب أن يفهم بالمعنى الدينى ويتم فى مرحلتين: مرحلة الشك، ثم مرحلة التصوف.

وفى هذا الصدد قارنا وكشفنا فى أوضح صورة عن نقطة التقابل بين فيلون والهللينية. كما تحدثنا عن نظرية اللوغوس التى فلسفها أفلوطين تلك النظرية التى عبرت النظرية المسيحية إلى الدوائر الإسلامية عبر الأفلوطينية فى نظرية الوسائط التى أخذها هو عن مثل أفلاطون.

وهناك مصادر أخرى تأثر بها فيلون مثل الرواقية والفيثاغورية. وفى النهاية أوضحنا أن الوحى والعقل متفقان عند فيلون وأن عبادة الله عقلية.

أما فكرة تحصيل الخلاص لدى اليهودية أو المسيحية أو الأفلوطينية فهى تتم بأن يتجه الإنسان إلى التشبه بالله، بأن يفنى فى الله، بمعنى أنه لايمكن التحرر أو الخلاص إلا بإزالة حجب الأنية والأينية.

ولقد سيطرت فكرة اتحاد الناسوت باللاهوت على الفلسفة المسيحية كما ظهر ذلك فى فرقها المتعددة. وهذا ما نلاحظه عند دراستنا للمسيحية من خلال فرقها الثلاث وهى : الملكانية، والنسطورية، واليعقوبية التى اتفقت على أن الخالق واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية. وأن أحد هذه الأقانيم آب، والآخر ابن، والثالث روح القدس. وتجدر الإشارة فى هذا الصدد إلى أن الفرق المسيحية قررت نظرية الحلول، أى حلول الله فى عيسى عليه السلام واتخذت كل نظرية شكلاً معيناً ومحدداً.

أولاً- العقيدة اليهودية

التصوف اليهودى قديم قدم اليهود أنفسهم تأثر بالإثنينية الزرادشيتة(*) القائلة بالظلمة والنور، وبالأفلاطونية الحديثة وباستبدالها الفيض الإلهى بعملية الخلق، وماتقول به الفيثاغورية(**) الحديثة من أن للأعداد قوى خفية وأسراراً، وبالثيوصوفية(***): (مذهب الاتصال بالله أو الفناء بالذات والبقاء بالله)[1].

فإذا ذهبنا إلى فيلون نجد الغاية من الفلسفة عنده، هى أن تكون مؤدية إلى الخلاص. والخلاص هنا يجب أن يفهم بالمعنى الدينى، أعنى تخلص المتناهى من حالة التناهى للوصول إلى حالة اللامتناهى. وهو ما سيعبر عنه فى المسيحية فيما بعد بفكرة الخلاص من الخطيئة.

وإذا كانت تلك غاية الفلسفة، فعليها أن تبين لنا الطريق المؤدى إلى الخلاص وهذا الطريق هو إمكان عودة الفانى إلى حالة اللامتناهى، ويمكن أن يسلك فى مرحلتين: مرحلة الشك، ثم مرحلة التصوف. وكل تصوف من هذا النوع إنما

(*) الزرداشتيـــة: نسبة إلى زرادشت وهى عقيدة توقيفية لأنها ترفض أى عقائد أخرى وهى بهذه الطريقة تستحوذ على الأديان القديمة كما أنها تقول بخلود النفس.

(**) الفيثاغورية: فلسفة رياضية كونية وطريقة صوفية تؤمن بتطهير الروح من البدن، وتعد أتباعها لحياة التأمل والرياضة الروحية. كماتعتبر العدد أصل الموجودات.
(محمد على أبوريان: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون ص:٦٥، والسيد أبو ضيف المدنى: كنوز الحكمة هامش ص: ١٠٧).

(***) الثيوصوفية: هو مذهب الفلسفة الصوفية الإلهية مستنبط من الديانات الهندية (محمد حسين هيكل: حياة محمد هامش ص:٣٣).

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة جـ٣، المجلد الرابع جـ١٤، ص: ١٣٥.

تسبقه دائماً حالة شك. ويكاد يكون كل تصوف ظهر حتى الآن إنما يقوم على هذا الأساس، أى على أساس فكرة الشك. وذلك أن الإنسان فى نظرية المعرفة، إنما عليه أن ينظر فى نفسه، فإدراك المرء لذاته، هذا القول الذى قاله سقراط، يجب أن يكون نقطة البدء فى كل تفكير فلسفى.

وحينما يبحث الإنسان فى ذاته، يجد أنه قابل لكثير جداً من الأغلاط، فالحواس تخدع الإنسان، والمعرفة اليقينية لاسبيل للوصول إليها. وبإيجاز المعرفة غير ممكنة، وكل مانصل إليه هو اقتناعنا بأن الذات الإنسانية فانية متناهية كلها نقص وكلها شر. وكذلك الحال سنصل إلى هذا بالنسبة إلى بقية الأشياء.

فحينئذ تدرك بأن هذا العالم وهم، وأنه لاقيمة إطلاقاً لأى شئ موجود به. أو بعبارة موجزة، ندرك أن العالم زائل وفان ومتناه، فيدفعنا هذا البحث عن وسيلة «للخلاص». لأننا لم نفعل هذا فى الواقع، ولم نقل به، إلا لكى يكون وسيلة إلى تحصيل «الخلاص». وتحصيل «الخلاص» إنما يتم بأن يتجه الإنسان بعد ذلك إلى التشبه بالله ذلك أنه يجب على الإنسان من أجل أن يتخلص من الحال التى هو عليها أن يفنى نفسه فى الله، فلايمكن للإنسان أن يجد الخلاص إلا بالفناء فى حضن الألوهية. وهذا الفناء يتم عن طريق التصوف. ولاسبيل إلى معرفة الله إلا بإدراكه إدراكاً مباشراً، لأن الله يظهر أمام الإنسان، وبدون حاجة إلى وسائط. ولهذا نجد فيلون لايعطى أدنى قيمة للمعرفة ذات الوسائط، وإنما يريد أن يدرك الله مباشرة. وهذا الإدراك لله مباشرة إنما يتم عن طريق التجربة الصوفية. ففى حالة الوجد الصوفى يستطيع الإنسان أن يعاين الله[1]. والسبيل إلى السلوك فى هذا ثلاثى : فهو يكون أولاً عن طريق المجاهدة، وثانياً عن طريق العلم، وثالثاً عن طريق اللطف الواهب.

والدرجة الأولى هى أدنى الدرجات، ولذا لا تليق فى الواقع إلا بالمريدين، فهى أدنى من التعليم أو العلم، لأننا فى حالة العلم نصل إلى إدراك الخلاص

---

(١) عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى ص: ١٤٥، ١٤٦.

بطريقة واعية، فنستطيع أن نعرف بالضبط الطريق المؤدية إليه، وهى مرتبة أدنى من اللطف الواهب للقداسة، لأن هذا النوع الأخير يأتى الإنسان مباشرة عن الله، بدون أدنى حاجة إلى المجاهدة، كما أنه مرتبة عليا من المعرفة.

ولهذا يقول فيلون: إن الدرجتين الأولى والثانية من شأن المريدين والسالكين، أما الدرجة الأخيرة فمن شأن الكمل. ولعلنا نجد تقسيماً مشابهاً لذلك فى التصوف الإسلامى.

ويرى فيلون أنه لكى يصل الإنسان إلى الدرجة الأخيرة لابد له أن يكون موهوباً من العناية الإلهية. ويصف لنا فيلون التجربة التى يقوم بها الإنسان فى هذه الحالة الأخيرة، ولكنه يقول إن المهم فى هذه الحالة هو أن يجرب الإنسان ويتذوق، لا أن يعرف ويحدد.

ويرى الباحث هنا: أن التذوق بالنسبة لليهودية نجد له نظير فى الإسلامية وهو قول أحدهم: «من ذاق عرف ومن لم يذق لم يعرف».

ولهذا فإن تحديد هذه الحالة من العسير جداً، وإنما يجب أن يتذوق الإنسان ويعاين بنفسه، أى يجب أن يحيا هذه التجربة بنفسه. وفى هذه الحالة الأخيرة يكون الإنسان فى حالة طمأنينة مطلقة، وفيها ينقطع الكلام كما ينقطع الفعل.

وهذه الدرجة العليا التى ينشدها من أجل «الخلاص»، إذ يكون الإنسان كيفيات وبلا أفعال. وهذا المثل الأعلى من الطمأنينة المطلقة، هو مايسعى إلى تحقيقه الفيلسوف أو الحكيم فيلون(١).

وإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية عما ألفناه فى الفلسفة اليونانية فنحن نجد أن المعرفة والفلسفة لانقصد هنا لذاتها، ومن أجل إقامة مذهب فلسفى، وإنمامن أجل تفسير نزعة دينية خاصة. فالأصل هو الديانة اليهودية، وليست الفلسفة اليونانية والتفكير العقلى خير وسيلة من أجل تفسير الديانة اليهودية وتفصيلها،

(١) عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، ص: ١٤٧، ١٤٨.

بينما كان الحال على العكس من ذلك تماماً عند جميع الفلاسفة اليونانيين. فالأصل فى الفلسفة اليونانية، وفى كل فلسفة أن تبدأ من التفكير العقلى المجرد.

ولكننا نجد لأول مرة أن الفلسفة تبدأ بأن يكون الإنسان مؤمناً بعدة حقائق، ثم يحاول بعد ذلك أن يفسرها. فالأصل هو الإيمان والتعقل قام عليه. والحال هنا هى الحال التى توجد دائماً بالنسبة إلى كل فلسفة لاهوتية، وهى الحال التى تعبر عنها العبارة المشهورة: «أى أؤمن لأتعقل». "Credo ut in telligan"

كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الناحية الذاتية قد طغت إلى حد كبير جداً على الفلسفة. فأصبح المثل الأعلى للفيلسوف أن ينطوى على نفسه، وأن يحيا حياة طمأنينة مطلقة، وهو المثل الأعلى الذى يختلف عما رسمه الفلاسفة اليونانيون السابقون، وخصوصاً فيما قبل سقراط.

ولهذا يميل بعض المؤرخين إلى إخراج فيلون من هذا التيار اليونانى، خصوصاً وأنه يجد فيلون قد تأثر بالعناصر الشرقية أكثر من تأثره بالعناصر اليونانية الخالصة، وخصوصاً أيضاً أن فيلون قد عنى بوجه خاص بأن يفسر العقائد التى أتت بها الديانة اليهودية، ولم تكن تعنيه الفلسفة اليونانية فى ذاتها بقدر ما تعنيه تفسير المعتقدات الدينية اليهودية.

ولقد صورت اليهودية الفارق بين المخلوق والخالق على النحو الذى يصوره الإسلام. فلم يقل صوفيتها بالشطح أو فيم معناه.

والجواب على هذا يسير وهو أن فكرة اليهودية عن الله كانت من الإرهاب بحيث لم تعط الصوفى اليهودى الثقة بنفسه، بحيث يتطلع إلى الإتحاد المطلق بالألوهية لأن إله إسرائيل إله جبار منتقم يرسل الصواعق والطوفان، وبالنسبة إلى هذا الإله تنتفى معانى الأنس والقرب والحب ومايطوف بها من معانى هى وحدها التى تشجع المرء على الاقتراب من الله.

ومما يلاحظ فى هذا الصدد أن جولد زيهر اليهودى هو حامل راية تأثر الصوفية المسلمين باليهودية، ولاشك أن اليهود سواء منهم من دخل الإسلام أو لم يدخله هم الذين راودا الغلو الشيعى منذ السبئية(*) الأولى، وهم الذين وضعوا كثيراً من الأحاديث مما نسميه بالإسرائيليات وإن كانوا السبب المباشر فى نشأة علم مصطلح الحديث ذلك العلم الإسلامى الأصيل فى نفس الوقت[1].

فإذا رجعنا إلى أثرهم فى النظريات نجد أثرهم فى تناسخ الجزء الإلهى لدى الإمام على وتسلسل النور المحمدى من لدن محمد إلى آدم إلى الأنبياء والمرسلين ـ ذلك التسلسل الذى مضى مع الأئمة المعصومين أو الأقطاب الصوفية دون انقطاع.

وإذا فحصنا الإسرائيليات فى علم الحديث، فإننا نجد أن ما وضعوه كان يمس التشبيه والتجسيم، حتى قرب مسائل ونظريات الاتحاد من المسلمين.

ويقول الشهرستانى عن تأثر المسلمين: أنهم وجدوا التوراة ملأى بالمشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهراً والنزول من طور سيناء إنتقالاً والاستواء على العرش استقراراً، وجواز الرؤيا فرقاً، ولما وجدوا الفرق اليهودية(**) وغيرها تقول بأن للتوراة ظاهراً وباطناً أكدوا ذلك فى أساس المنهج الصوفى، ولقد أثارت قصة موسى مع الطور فلسفة خلع النعلين، والنار المقدسة، والشجرة

(*) السبئية : هم أصحاب ابن سبأ الذى قال بألوهية على رضى الله عنه، وأنه لم يقتل ولم يمت، بل قتل ابن ملجم شيطاناً على صورته، وأنه فى السحاب والرعد صورته والبرق سوطه، ويقولون عند سماع الرعد· السلام عليك يا أمير المؤمنين.
(ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف هامش ص: ٥٤٨).

(١) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية ص: ٢١.

(**) مما ينبغى التنبيه إليه فى هذا الصدد أنه لامجال للخلط بين الموسوية من حيث هى دين تفرض علينا احترامه، وبين اليهودية من حيث هى خلفية وسلوك. فبنو إسرائيل أسبق فى الوجود التاريخى من الديانة الموسوية. ومحنة البشر بهم أقدم من موسى عليه السلام بقرون ذات عدد. كلا... لامجال إذن بين الديانة الموسوية وبين العصابة الإسرائيلية الكافرة التى حاقت بهم اللعنة من قديم على لسان الأنبياء (عائشة عبد الرحمن: أعداء البشر، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. د. ت) ص: ١٧٤.

المقدسة، وطى الكون وتكليم الله، ومقام «لن ترانى» وذبح إسماعيل، كما أثارت قصة موسى مع الخضر أسراراً ونظريات العلم اللدنى ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾(أ).

وإذا تفحصنا «فيلون» الفيلسوف الصوفى اليهودى السكندرى الذى ولد بالإسكندرية عام ٢٠ أو ٣٠ق.م وتوفى عام ٥٤م فى عصر الحواريين. وكان يلقب بأفلاطون اليهود، فإننا ندرك مدى تأثر الدوائر الصوفية فى الإسلام بالمصدر اليهودى الشرقى، الذى كان له الأثر فى الأفلاطونية المحدثة والدوائر المسيحية، وبالتالى فى الدوائر الإسلامية والفكر الإسلامى.

فإذا قارنا وكشفنا فى أوضح صورة عن نقطة التقابل بين فيلون والهللينية نجد ذلك واضحاً فى فكرته عن اللامتناهى لأول مرة فى تاريخ الفكر الدينى والميتافيزيقى. لقد كانت النظرة الهللينية تؤكد أن اللامتناهى أحط درجة من المتناهى لأن المتناهى هو الذى له طبيعة وهو المحدود، وأن ماله طبيعة وما هو محدود أعلى درجة من اللامتناهى غير المحدود، بينما فيلون يؤكد فى نظريته الجديدة أن اللامتناهى هو الذى لايمكن حصر صفاته عكس المتناهى المحصور الصفات. (والله لما كان هو اللامتناهى، فإنه يشمل كل الصفات الكمالية من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يشمل كل هذه الصفات اللامتناهية بدرجة لا متناهية. وعلى هذا فالعقل الإنسانى غير قادر على إدراك اللامتناهى فى صفاته الكمالية اللامتناهية بدرجة لامتناهية)(١).

ومن هنا نجد المدخل الدقيق للحدس أو الذوق الصوفى، الذى هو تفوق لما فوق العقل وهو مانلمسه قوياً فى الأفق الصوفى الإسلامى بعد المسيحى والأفلاطونى عن المصدر الشرقى اليهودى.

وقد فلسف «فيلون» نظرية اللوغوس التى عبرت النظرية المسيحية إلى الدوائر

(أ) سورة الكهف: آية : ٦٥.

(١) عبد القادر محمود: مرجع سابق ص: ٢٤.

الإسلامية عبر الأفلاطونية فى نظرية الوسائط التى أخذها هو عن مثل أفلاطون فى الصور والنماذج الأفلاطونية أو عن القوى العنصرية السائدة فى الطبيعة كما فى النظرية الرواقية(*)، وهى الملائكة فى النظرية اليهودية أو الجن كما فى النظرية اليونانية الشعبية.

فإذا قلنا إن فيلون اقتبسها أصلاً وبطريق مباشر عن الرواقية على أنها القوة التى تحفظ الموجودات جميعها، أو على أنها العلة المشتركة الخالقة الحافظة لجميع الأشياء فإن «فيلون» قد خالف النظرية الرواقية فى أن الكلمة عنده تحتفظ بدرجة وسطى بين الله أو الألوهية وبين المخلوق. بينما هى عند الرواقية هى الإله الأكبر وهى باطنة عندهم فى جميع الموجودات، بمعنى أنها ليست مخلوقة[1].

هنا يجب البحث عن مصدر آخر تأثر به «فيلون» وهو «هيراقليطس» الذى قال «باللوجوس» على أساس أن القانون الذى تجرى على أساسه أنواع التغير المتضاد فى الوجود، وهو مبدأ الإنقسام، وإن تحول الإنقسام إلى وحدة فى النهاية. ونجد عنصراً ثالثاً مزدوجاً أخذه عن أفلاطون فى نظرية الصور، وعن المدرسة الفيثاغورية فيما يتصل بفكرة الواحد.

أما كيف تأثر «فيلون» بالرواقية وطور فيها لدى نظرية اللوغوس، فقد نقل عنهم أن الكلمة كأساس هى الله، وهى القوة الحافظة لجميع الأشياء، والقوة التى تسود الموجودات جميعاً كموجده وحافظة فى وقت واحد ثم طور هذا بأن قال بأنها حالة فى كل مكان وباطنة فى جميع الموجودات وبأنها كقوة الحياة المتطورة فى الموجودات، أو بتعبير الرواقية بأنها البذور أو العلل البذرية التى تنشأ

(*) الرواقيون: هم المروجون لفلسفة زينون القائلة بكبح العواطف وعدم المبالاة بعدم المؤثرات الجسدية كاللذة والألم. (ل. ج. شينى: تاريخ العالم الغربى، ترجمة مجد الدين حفنى ناصف. مراجعة على أدهم هامش ص: ٨٠).

L.J. Cheney: History of the Western World, P. 80.

وكل إنسان يسلم بالواقع ويرضى به، هو إنسان رواقى إلى حد ما.

(١) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية، ص: ٢٥.

منها الموجودات على هذا تكون الكلمة عند «فيلون» باطنة وقوة لا تدرى هل هى معقولة أو غير معقولة، فالرواقيون لا يقولون بأنها معقولة لأن المعقول بالمعنى الأفلاطونى أو الأفلوطينى لا يعترف به الرواقيون و«فيلون» يقول كالرواقيين بأن العالم خلاء من شأنه هوات وشقاقاً بين الموجودات. أما القوة التى تربط بين هذه الانفصالات وتجعل الموجودات فى وحدة فهى «اللوغوس». وهذا المذهب فى الكلمة هو مذهب وحدة الوجود فى الأفق الإسلامى الصوفى[1].

أما المذهب الثنائى الذى يقول بالعلو المطلق بالنسبة لله فى صلته بالكون، فلا يتفق مع «فيلون» ومن سلك نهجه فى قولهم بأن الكلمة باطنة فى الكون على صورة قوة حالة فيه وهى الله فى حقيقة الأمر.

لكن «فيلون» يعود فيقف موقفاً متأرجحاً بين بين من تحديد الصلة صلة «اللوغوس»[*] بالله، ثم بالكون، فهو يريد أن يحتفظ لله بالعلو المطلق. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يضطر إلى أن يخلط بين الله و«اللوغوس» حتى يكون فى وسعه أن يبين وظيفة الكلمة من حيث تكون الأشياء وربطها بالله، فهو ينعت «اللوغوس» بأنه ليس أزلياً كالله، كما أنه ليس فانياً كالمخلوقات. وهى هى نفس الصورة التى نجدها فى «يسوع» الكلمة ابن الله، الصلة بين الله والمخلوقات ـ تلك الصورة التى دخلت المجال الإسلامى عن طريق السبئية الرواد الأوائل للغلو الشيعى، ثم انتقلت ساحة النظريات الفلسفية لدى الصوفية باسم «الحقيقة المحمدية»، والنور المحمدى، وحلول أو تناسخ الجزء الإلهى فى الأئمة عن طريق المعصوم، ثم الأقطاب الذين عن طريق أنوارهم يكون التحرر أو الخلاص بمعناه الدينى أى تخلص المتناهى من حالة التناهى للوصول إلى حال

---

(١)عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية، ص: ٢٥.

(*) اللوغوس: كلمة يونانية تعنى العقل الإلهى الكائن فى الذات الإلهية منذ الأزل. وهذا التعبير اليونانى عرفه الفلاسفة الرواقيون الذين دعوا إلى الحياة بمقتضى الطبيعة والطبيعة فى اعتقادهم هى اللوغوس أو العقل الكونى ولم تمر لحظة من الزمان كانت الذات الإلهية بدون هـذا العقـل. الأنبا يوأنس: إيماننا الأقدس (القاهرة: ط سنة ١٩٧٩ش) ص: ٤٩٠، وهامش ص: ٤٩٠.

اللامتناهى ، وهو مايعبر عنه فى المسيحية بفكرة الخلاص من الخطيئة، وفى الصورة الإسلامية عند البسطامى بالاتحاد، وعند الحلاج بالشهود أو الحلول، وماتفرع عن الاتحاد والحلول من وحدة الوجود فى مدرسة ابن عربى.

أما فكرة تحصيل الخلاص لدى المسيحية أو اليهودية أو الأفلاطونيةفهى تتم بأن يتجه الإنسان إلى التشبه بالله، بأن يفنى نفسه فى الله، بمعنى أنه لايمكن التحرر أو الخلاص إلا بإزالة حجب الأنية والأينية كما يقول الحلاج ومدرسته من بعده. وعلى هذا فمعنى معرفة الله هى إدراكه إدراكاً مباشراً معنياً دون وسائط عن طريق المجاهدة، ثم العلم، ثم اللطف الواهب للقداسة. وقد كانت هناك وسائط فى الأفق المسيحى حطمها «فيلون» كماحطمها الراهب سمعان. وقد تحطمت الوسائط لهذا فى الدوائر الإسلامية مع الحلاج وابن عربى، لأن المحطمين للوسائط وضعوا أنفسهم فى الدرجة الثالثة العليا، وهى درجة اللطف الواهب للقداسة بعد أن سموا فى درجة المجاهدة والعلم أو العرفان إلى الغاية، وهى درجة المعرفة المطلقة درجة الكمل خواص الخواص، وفى تلك التجربة لاحدود للمعرفة، ولا تحديد للمعرفة بل هى تجربة وتذوق ومعاينة يحياها الواصل الكامل، كما عاشها الحلاج نظرياً وعملياً، ويكون لافى حالة قلق بل فى حالة طمأنينة، هى حالة النفس المطمئنة التى قيل لها، أو قال الله على لسانها كما يتفلسف الحلاج فى معنى قوله تعالى : ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ ﴾[1].

وهنا ينقطع الكلام كما ينقطع الفعل، فيكون الواصل بلا كيفية ولافعل، وهذا هو أعلى درجات الطمأنينة المطلقة.

(1) سورة الفجر: آية : ٢٧، ٢٨.

ثانياً- العقيدة المسيحية

تقديم :

لقد سيطرت فكرة اتحاد الناسوت باللاهوت على الفلسفة المسيحية. كما ظهر ذلك في فرقها المتعددة وعند كثير من الفلاسفة. وأظهر لنا كل فيلسوف نظرية فى الوحدة سواء أكانت اتحاداً أم حلولاً أم وحدة وجود.

ويؤكد بعض مؤرخى الأديان أن الفرق المسيحية الثلاث وهى: الملكانية، والنسطورية، واليعقوبية اتفقت على أن الخالق واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية. وأن أحد هذه الأقانيم آب، والآخر ابن، والثالث روح القدس.

فالابن هو الكلمة، والروح هى الحياة، والآب هو القديم الحى المتكلم، وأن هذه الأقانيم(*) الثلاث متفقة فى الجوهرية مختلفة فى الأقنومية.

وتجدر الإشارة فى هذا الصدد إلى أن الفرق المسيحية قررت نظرية الحلول، أى حلول الله فى عيسى عليه السلام واتخذت كل نظرية شكلاً معيناً ومحدداً(١).

(*) كلمة سريانية يقابلها باليونانية "Hypostatsis" ومعناها خاصية أو صفة ذاتية فى الله. أى صفة أو خاصية تقوم بها الذات الإلهية، وبدونها ينعدم قيام الذات الإلهية (الأنبا يو أنس : إيماننا الأقدس ص:١٢).

(١) ابن حزم: الفصل فى الملل والنحل، ملحق الملل والنحل للشهرستانى (القاهرة: طـ القاهرة سنة ١٩٦٧م) جـ١ ص:٤٨، وانظر الحفيد، أحمد بن يحيى: الدر النضيد (مصر: م التقدم بمصر، سنة ١٣٢٢هـ) ص: ١٧٠.

أولاً : الفناء بين صوفية المسلمين والملكانية(*) (الكاثوليكية):

تقرر الملكانية عقيدة الحلول الجزئى. أى أن الله حل فى عيسى حلولاً جزئياً. كما ترى أن الله ثالث ثلاثة، أى أن الصورة الإلهية هى: آب، وابن، ،وروح قدس، وكلها قديمة. وعلى هذا الأساس فقد ولدت السيدة مريم العذراء المسيح الإنسان الكامل والإله الكامل فى نفس الوقت، والمسيح قديم أزلى كأبيه القديم الأزلى. والقتل والصلب قد وقعا على الجانب الإنسانى والجانب الإلهى فى المسيح.

ولعل هذا يكشف لنا جانباً هاماً من جوانب الفلسفة المسيحية عند الملكانية التى تقول: «للمسيح طبيعتان: واحدة لاهوتية، والأخرى ناسوتية بشرية. وطبيعة المسيح الناسوتيّة اندمجت فى اللاهوتية». فهو إله من طبيعة أبيه، وهو بشر من طبيعة أمه[1].

وعليه يجب أن نوضح أن المسيح لايسمى ابناً لله فى الملكانية إلا إذا حلت فيه صفة العلم الإلهى.

والسؤال الآن: هل يستساغ عقلاً تجسيد الإله ووصفه بصفات البشر؟ ونحن إذا كنا نناقش المسيحية فى مسألة التجسيد فإننا لا نناقشهم من منطلق العقيدة الإسلامية الموحدة المنزهة التى لم تنحرف عن الهدف، وإنما تناقشهم من منطلق العقل المنصف الذى لا يرضى للإله المقدس أن يتجسد ويتصف بصفات النقص[2].

فإذا رجعنا إلى المصدر الأساسى المسيحى فى نقطة الحلول فإننا نجده فى فكرة التأنيس التى عبر عنها إثناسيوس فى قوله : (تأنس الله لنتأله نحن).

(*) الملكانية: هى أقدم المذاهب المسيحية وكانت منتشرة فى البلاد التى فتحها المسلمون.

(١) رؤوف شلبى : يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء» ص: ٢٢٥.

(٢) سعد الدين صالح: مشكلات العقيدة النصرانية (القاهرة: ط٢، سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م) ص: ١٠٠.

يقول ماسينيون: إن معناه أنا الحق الخالق. "Je Suise Le Verité Creatrice" في الوقت الذى يصف الألوهية بالتنزيه والتجريد. ولكن لعله لم يخطر بباله أن معرفة الله المنزه أمر فوق مقدور الإنسان، لأنه يرى الإنسان المتأله يجد فى نفسه بعد تصفيتها حقيقة الصورة الإلهية التى طبعها الله فيه باعتباره أنه خلق الإنسان على صورته. وإذا كان ناسوت الله يشمل طبيعة الإنسان الروحى منها والجسدى، فإن لاهوته لا يستطيع الاتحاد بهذه الطبيعة إلا عن طريق التجسد، أو كمايقول ماسينيون: (عن طريق حلول الروح القدس التى تتخذ مكانها حين تحل الروح الجسد)، ومما هو جدير بالذكر أنه قد نسب القول بالحلول إلى كثير من صوفية الإسلام ومنهم الحلاج وأصبح ذلك من الأشياء المسلم بها عند بعض مؤرخى التصوف الإسلامى والباحثون فيه.

ويرى الدكتور إبراهيم مدكور أن الحلول عند الصوفية هو امتداد لفكرة الفناء ثم يقول إن الحلاج كان منادياً به بالمعنى الذى اعتقده النصارى[1]. ولكننا سوف نرى أن الحلاج برئ من تلك التهمة النكراء. كان الحلاج حلولياً ولم يكن من أصحاب وحدة الوجود ـ فهو يطلب محو صفاته التى يشعر أنها عائق له دون الوصول إلى الله وحلول الصفات الإلهية محلها[2]. كما يتضمن الحلول عند الحلاج فناء الإرادة الإنسانية تماماً فى الإرادة الإلهية، بحيث يصبح كل فعل صادر عن الإنسان صادراً عن الله. فالإنسان عنده كما لايملك أصل فعله، كذلك لايملك فعله[3].

وأغلب الظن أن الحلول عند الحلاج مجازى وليس حقيقياً ويؤيد ذلك عبارة ينقلها المسلمين عنه، وهى : «ما انفصلت البشرية عنه، ولا اتصلت به»[4].

ويقول الحلاج: كما أن ناسوتيتى مستهلكه فى لاهوتيك (أى الفناء وليس

(١) المعجم الفلسفي (القاهرة: مجمع اللغة العربية، سنة ١٩٦٩م) ص: ٧٦.
(٢) ابن عربى: فصوص الحكم جـ٢ ص: ١٧.
(٣) ابو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف (القاهرة: م المدنى، سنة ١٩٨٠) ص: ٩٧.
(٤) المرجع السابق ص: ٩٩.

الاتحاد كما يدعى البعض) غير ممازجة إياها، فلا هوتيتك مسؤولية على ناسوتيتى غير مماسة لها (وهذا يعبر عن نظرية الجبر وليس نظرية الحلول كما يدعى أعداء الحلاج)[1]. والواقع أن كثيراً من كتاب التصوف الغربيين قد اعتقدوا باستخدام الحلاج لغة بدت مناسبة جداً لادعائه الاتحاد مع الله.

"To Claimidentity with God" [2]

ومن هنا قال الحلاج[3]:

مزجت روحى فى روحك كما   تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسك شئ مسنى   فإذا أنت أنا فى كل حال

والسؤال الآن: هل كان الحلاج حقاً حلولى خالص بمعنى الحلول؟ المهم الحق أنه ليس كذلك على وجه التمام لحرصه على تنزيه الله ولاعتباره الله فوق كل شئ مخالفاً لكل شئ مهما أكد أنه يشاهد كل شئ فى الله.

من هنا كانت نظرية الحلاج فى خطها الأساسى تؤكد وحدة الشهود، وإن مشت على الشوك فى سبيل ذلك، وإن خرجت فى مخططها عن أصول المنهج الإسلامى كل الخروج. لقد دخل الحلاج إلى فلسفته حائراً ولم يرحه من حيرته إلا صلبه عند الخلاص[4].

والدليل على صدق مانقول مايذهب إليه الحلاج عندما قال: «إن الله تبارك وتعالى ذات واحدة، قائم بنفسه، منفرد عن غيره بقدمه، متوحد عن سواه

---

(١) محمدجلال شرف: دراسات فى التصوف ص: ٤١٦.

(٢) Stace, Mysticism and philosophy: Macmillan, London, 1961 P. 113.

(٣) جميل محمد أبو العلا: التصوف الإسلامى ونشأته (القاهرة: م قاصد كريم، سنة ١٩٨٣م) ص: ١٠٢.

(٤) الحلاج: الطواسين (القاهرة: م الجندى، سنة ١٩٧٠م) ص: ١٣٠ وما بعدها.

بربوبيته، لا يمازجه شئ، ولا يخالطه غير، ولا يحويه مكان، ولا يدركه زمان، ولا تقدره فكرة، ولا تصوره خطرة، ولا تعتريه فترة»[١].

كما نسب القول بالحلول أيضاً لكثير من صوفية الإسلام وتعتبر براءة الحلاج من تلك التهمة براءة لهم فالموضوع واحد وهو الاتهام بالحلول.

ولقد كانت فكرة الحلول المسيحية هى التى أدت إلى ألوهية الإمام على لدى الشيعة الغلاة، بل ألوهية الأئمة أيضاً لدى الإسماعيلية[*]. والإسلام برئ تماماً عن فكرة الحلول بل هى تتناقض مع روح الإسلام[٢].

كما يفسر الغزالى مصدر الحلول وموضوعه فيقول إنه جاء عن المسيحية، ثم ينفيه بقوله : (إنه لا يتصور بين عبدين فكيف يتصور بين العبد والرب، فالعبد عبد والرب رب؟) (أو ليس معنى الحلول هو انطباق جوهر على جوهر أو جسم على جسم أو عنصر فى عنصر؟). إن هذا يستحيل عقلاً نسبته إلى الصلة بين الذات الإلهية ونفس العارف، ومهما بلغت هذه النفس من الصفات، والتجرد عن كل ما يشغلها عن الحق. ثم إذا كانت النفس حادثة ولا وجود لها إلا بإرادة خالقها، فكيف يتصور عقلاً أن تكون هى هو؟ وإذا نحن سلمنا بإمكان ذلك بالنسبة إلى نفس واحدة، فكيف لا نسلم به لجميع النفوس، وعندئذ يصبح العالم كله آلة. فمن المحال إذن أن يحل الله فى النفوس أو ينطبع فيها انطباع الخمر فى اللبن[٣].

هذا النقض من الغزالى لفكرة الحلول نقض عقلى. والغزالى فى تبيان الاستحالة العقلية لهذه الفكرة ومتولداتها يلجأ إلى الطريقة الجدلية المعروفة لدى

---

(١) كامل سعفان: سبحان الله (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨٠م) ص: ٥٩

(*) الإسماعيلية: فرقة من فرق الشيعة الغلاة ومذهبهم خارج عن الدين بما فيه من مقولات تنقض بناء الإسلام (عبد الكريم الخطيب: الشيطان والإنسان بين أوليائه وأعدائه ص: ١٢٥).

(٢) أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٦م) ص: ٢٣٣.

(٣) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية ص: ٢٣٤.

مفكرى الإسلام التى تبين الحالات الممكنة للاتحاد، ثم تبرهن على استحالة كل منها، فتنتهى بإثبات أن الحلول فى جملته أمر لايقره العقل فى أعلى درجاته من الوعي. ذلك أنه فى حالة الاتحاد بين ذاتين إما أن تظل كل منهما قائمة بنفسها وإذن فليس هناك اتحاد. ومثال ذلك أن الإرادة والعلم والقدرة توجد فى ذات واحدة ولكنها ليست متحدة، لأنه يبقى من المقرر أن الإرادة غير العلم، غير القدرة، وإما أن يقال ربما تفنى إحدى الذاتين وتظل الأخرى موجودة وهذا باطل[1].

ومن المعلوم عند جميع أهل الملل أن الله سبحانه وتعالى لم يحل فى موسى ولا غيره لما كلمه[2] كما نجد فى التصوف المسيحى فكرة «التوسط». إذ أن «التجسد» هو أظهر تعبير عن «التوسط». فالمسيح يتوسط. إذ يتحد اللاهوت بالناسوت فى شخص المسيح. ولهذا فإن الاتحاد بالألوهية عند الصوفى المسيحى إنما يتم عن طريق وساطة المسيح، فلايمكن للصوفى المسيحى أن يتحد مباشرة بالرب، إذ لابد له من المرور بالمسيح.

أما فى التصوف الإسلامى فلا وسيط بين الرب والعبد، فإذا قام بينهما اتحاد فانه يحدث مباشرة، إذ يقوم الصوفي المسلم بهذا الفعل من تلقاء نفسه بدون حاجة إلى وسيط، فيدلف إلى قلبه الألوهية ليفنى فيها فلا يبقى بعد هذا إلا ذات الله، فلا يرى الصوفى إلا وجوداً واحداً هو الوجود الإلهى، بل تنتفي إثنينية المشاهِد والمشاهَد، فكأن الحق يرى ذاته بذاته، وهذا هو تفسير صدق الشطحات بصيغة المتكلم[3].

---

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف ط٢، سنة ١٩٥٨م) هامش ص: ٢٩٧ وانظر: للغزالى: المقصد الأسنى، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: م الجندى، د. ت) ص: ٧٤.

(٢) ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (جده: سوق الندا، م المدنى، ب.ت)جـ٢ ص:٧٣.

(٣) محمد على أبو ريان: محاضرات فى التصوف (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٠م) ص: ٧٥.

ونؤيد صدق ما نقول أن الفناء عند البسطامى هو سقوط ماسوى الله شهوداً، بحيث لا يعود الصوفى مشاهداً إلا حقيقة واحدة هى الله، بل لا يعود مشاهداً لنفسه، لتلاشى نفسه فى مشهوده، وهو ماعبر عنه بمحو الرسوم، وفناء الهوية، وغيبة الآثار، وعندئذ يتحد بالحق.

وإلى هذا الاتحاد يشير بقوله:[1]

خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منى فى

يامن أنت أنا فقد تحققت بمقام الفناء

ويعرج بنا البسطامى قائلاً:

فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك

وهذا دليل على تجربة اتحاده بخالقه حال الفناء. وهذا ما استند إليه ستيس[2].

والحقيقة أن البسطامى صاحب مذهب اتحادى قائم كما قلنا على أساس من الفناء وهذا هو رأى أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى.

فالمراد بالاتحاد فى لسان القوم فناء مراد العبد فى مراد الحق فلا يصير للعبد مراد مع الحق أبداً إلا بحكم التبعية. وأما عند أهل الإلحاد فهو زعمهم أن ذاتهم صارت ذات الله وهذا كفر عظيم، وعبادة الأوثان أخف حالاً من هؤلاء فإنهم قالوا: ﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ ﴾[أ].

فما تجرؤا أن يجعلوها آلهة مستقلة، وهؤلاء ادعوا أنهم صاروا عين الحق وهو زور وبهتان[3].

---

(١) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف ص: ٨٨.

(٢) Stace: Mysticism and Philosophy, P. 115.

(أ) سورة الزمر آية: ٣.

(٣) الشعرانى: كشف الحجاب والران عن وجه أسئلة الجان (القاهرة: م الحجاج ط١، سنة ١٣٤٧هـ) ص: ٨٥.

وإذا كان سيد المرسلين لم يقع له هذا الاتحاد فى أعلى مراتب قربه ليلة الإسراء(*) وإنما كان من حضرة الحق الخاصة كقاب قوسين فلم تتصل دائرة خلقه بدائرة حقه. كما لم يقع لرسول الله صلى الله عليه وسلم الاتصال الذى يطلبه هؤلاء المحبون. فكيف يدعى هذا الاتحاد شخص مطرود فى حضرة إبليس. فما وصلت الأولياء الكمل بحكم الإرث لرسول الله صلى الله عليه وسلم إلا إلى مقام علم قاب قوسين مع تباين مشهدهم لمشهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الله لأنه صلى الله عليه وسلم شهد ذلك بعينى رأسه والأولياء يشهدون ذلك بعينى قلوبهم فلا أحد يشهد فى الحق مشهده صلى الله عليه وسلم.

ومما هو جدير بالذكر لم يكن فى الإسلام شئ شبيه بما جاء فى المسيحية من عقيدة التجسيد، أى تأنس الله «صيرورته إنساناً»، ففى المسيحية أن المسيح إله وإنسان فى وقت واحد، وفيه يتحقق الاتحاد الأقنومى الشخصى وهو نموذج العلاقة الوثيقة بين الإنسان والألوهية. فلقد فصلت الشريعة الإسلامية بين الرب والعبد، بينما قربت بينهما الحقيقة.

فإذن أصل الاتحاد باطل محال مردود شرعاً وعقلاً وعرفاناً بإجماع الأنبياء ومشايخ الصوفية وسائر العلماء والمسلمين. وليس هذا مذهب الصوفية وإنما قاله طائفة غلاة لقلة علمهم وسوء حظهم من الله تعالى فتشابهوا بهذا القول النصارى الذى قالوا فى عيسى عليه السلام اتحد ناسوته بلاهوته. وأما من حفظه الله تعالى بالعناية فإنهم لم يعتقدوا اتحاداً ولا حلولاً(١).

وإن وقع منهم لفظ الاتحاد فإنما يريدون به محو أنفسهم وإثبات الحق سبحانه. وحيث وقع لفظ الاتحاد من محققى الصوفية فإنما يريدون به معنى الفناء الذى هو محو النفس وإثبات الأمر لله سبحانه لا ذلك المعنى المذموم الذى يقشعر له الجلد فالمعنى الذى يريدونه بالاتحاد إذا أطلقوه إنما هو تسليم الأمر كله لله وترك

(*) للمزيد انظر: الإسراء والمعراج فى صفحات قادمة من هذا البحث.

(١) السيوطى : الحاوى للفتاوى ص: ٨٦، ٨٧.

الإرادة معه والاختيار والجرى على مواقع أقداره من غير اعتراض وترك نسبة شئ ما إلى غيره سبحانه وتعالى.

فالاتحاد إذن عند الصوفية يقصد به الفناء عن مرادات الإنسان والبقاء بمرادات الله تعالى. ولا يعنى الاتحاد عند الصوفية الاتحاد الحقيقى بين الله والإنسان فى وحدة واحدة وإنما هو اتحاد بمعنى خاص عندهم هو الفناء. ويترتب على ذلك فى ضوء ما أسلفنا أن الشعور بالاتحاد بالله له ناحيتان فى نظر الصوفية: يعبر عن الأولى بألفاظ سلبية مثل الفناء والفقْد والسكر، وعن الثانية بمقابلاتها الإيجابية مثل البقاء والوجد والصحو[1].

أما بالنسبة للاتحاد الكلى والمطلق بين الصوفى وبين الله فإن المتصوفة المسلمين قد تخطوا المرحلة التى ادعى المتصوفة المسيحيون أنهم قد بلغوها فى هذا الشأن.

إن المتصوفين المسيحيين لم يتطرقوا فى إدعائهم بالاتحاد المطلق والتكامل بالله كما فعل كبار المتصوفة المسلمين، لأنهم (أي المسيحيين) كانوا يعتقدون اعتقاداً راسخاً «بالخطيئة الأصلية» التى يحملها الإنسان مما منعهم من القول بتلاشى جميع الفروق بين المتصوف والله، ووصف المتصوفة المسلمين هذه الحالة بالفناء أو «بفناء الفناء»[2].

ثانياً ـ الفناء بين صوفية المسلمين والنسطورية(*):

تقرر النسطورية عقيدة الحلول الظاهرى وغير الحقيقى. أى أن حلول الله فى عيسى كان حلولاً ظاهرياً وغير حقيقى.

---

(١) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص: ٨٢.

(٢) على عبد المعطى: محاضرات فى دراسات الأخلاق (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٢م) ص: ٣٢١.

(*) النسطورية: نسبة إلى نسطور القائل إن المسيح عليه السلام إنسان ولد إنساناً، وأن مريم إنسان جزئى، ولا يلد الإنسان الجزئى إلا مثله جزئياً، ثم حدثت النعمة الإلهية فاتصل اللاهوت بهذا الإنسان الجزئى كما اتصل من قبل بسائر الأنبياء فى نظرية التسلسل ولكن صلته بالمسيح عليه السلام كانت أكثر دوماً واستقراراً. (جوستاف لوبون: حياة الحقائق، ترجمة عادل زعيتر ص: ٣٦).

فقد قرر نسطور أن الله جوهر ذو أقانيم ثلاثة: الآب، والابن، والروح القدس. وهى الوجود، والعلم، والحياة. وأن أقنوم العلم قد تجسد فى المسيح كإشراق الشمس على كوة أو بللور، وكظهور نفس الخاتم على الشمع.

كما أن إشراق الشمس على البللور لايجعل البللور شمساً، كما أن النقش بالخاتم على الشمع لا يجعل من الشمع خاتماً وإنما صورة الخاتم.

كذلك الاتصال الإلهى، فالمسيح بعد أن اتصلت به الكلمة أو أقنوم العلم لايصبح إلهاً. إذ لا يبطل الاتصال قدم القديم (اللاهوت)، ولا حدوث المحدث (الناسوت).

ويسمى المسيح هنا ابناً لله على سبيل النعمة لا الولادة، وعلى سبيل التبنى لا البنوة الحقيقية[1]. كما أن الإتصال هنا حسبما ترى النسطورية اتصال معنوى فحسب، ولكن ماصدر عن المسيح بعد اتصاله باللاهوت إنما هو صدور عن المشيئة الإلهية، فليس ثمة وحدة فى الهوية، لو فى الطبيعية، وإنما وحدة فى المشيئة.

ونسوق هنا سؤالاً: إذا كان الآب والابن والروح القدس إلهاً واحداً، فهل ياترى مات الإله الواحد حين صلب على الصليب ومات؟ أم هناك انفصال بينهما بحيث يمكن أن يموت الإله الابن دون الإله الآب والإله الروح القدس؟!

ويرى نسطور أن القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته لأن الإله لاتحل به الآلام[2].

(١) ابن حزم: مرجع سابق ص: ٤٨، وانظر: عبد العزيز بن ناصر: منحة القريب المجيب فى الرد على عباد الصليب (السعودية، الطائف: دار ثقيف للنشر والتأليف ط٣، سنة ١٩٨٠م) ص: ١٣٤.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل ص: ٤٨، وانظر: محمد جلال شرف: تاريخ الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى ومشكلة التوفيق بين العقل والدين (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٤) ص: ٢٧.

ولقد بينا أن الاتحاد عند صوفية المسلمين هو شهود وجود واحد مطلق من حيث إنَّ جميع الأشياء موجودة لوجود ذلك الواحد معدومة فى نفسها لا من حيث أن لها سوى الله وجوداً يصير متحداً بالحق(١).

ولقد بين المسيح: أن الله ذات، وأن المسيح ذات أخرى، فهما اثنان وليس واحداً، ومحال أن يكون الاثنان واحداً(٢).

كذلك بين المسيح أن لله مشيئة، وللمسيح مشيئة أخرى، وهو ككل عباد الله الصالحين يجاهد دائماً لتتطابق مشيئته مع مشيئة الله.

فالمسيح ليس أكثر عبد من عبيد الله المكرمين: فالمسيح عبد الله أولاً وأخيراً. وها هو إنجيل يوحنا يقول فى مقدمته الشاعرية: «فى البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة لله. هذا كان فى البدء عند الله». وترجمتها بالانجليزية:

"In the beginning was word, and the word was with God, and the word was God".

كما يأمر تلاميذه أمراً صريحاً بالتوحيد نافياً عن نفسه أية شبهة فى الألوهية: «لا تدعو لكم أبا على الأرض لأن أباكم هو الذى فى السموات».

وفى إنجيل لوقا يخاطب إبليس قائلاً: «اذهب يا شيطان إنه مكتوب للرب إلهك تسجد وإياه وحده تعبد». رافضاً السجود للشيطان ولو أعطاه ملك الأرض.. ومعلناً سجوده لله وحده.

وقد أورد برنابا قول عيسى منكراً ألوهيته: إنى أشهد أمام السماء، وأشهد كل مساكن الأرض، أنى برئ من كل ما قاله الناس عنى من أنى أعظم من بشر،

---

(١) محمد سليمان داود: ابن تيمية وفلاسفة التصوف (الإسكندرية، ط٢ سنة ١٩٨٣م) ص: ٣٦٤.

(٢) أحمد عبد الوهاب: النبوة والأنبياء فى اليهودية والمسيحية والإسلام (القاهرة: دار غريب للطباعة ط١، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م) جـ٢ ص: ٨٩.

لأنى بشر مولود من امرأة وعرضة لحكم الله، أعيش كسائر البشر عرضة للشقاء التام[1].

ثالثاً ـ الفناء بين صوفية المسلمين واليعقوبية(*) (الأرثوذكسية):

تقرر اليعقوبية عقيدة الحلول الكلى. أى أن الله حل فى عيسى حلولاً كلياً، فقد قالوا كما أن القتل أو الصلب وقع على الإله الكامل. وقد جاء هذا الموقف نتيجة العداء لنسطور، حيث إنها لم توافق على فكرة التجزئة فى طبيعة المسيح بين اللاهوت والناسوت.

كما قالوا بالطبيعة الواحدة ونفى بشرية ابن الله المتجسد. ولذلك يسمون بأصحاب الطبيعة الواحدة أو المونوفيسيين. "Monophysites"

ويتلخص مذهبهم فى أنَّ المسيح جوهر واحد، وأقنوم واحد، إلا أنه من جوهرين، أحدهما الإله القديم، والآخر جوهر الإنسان، اتحدا فصارا جوهراً واحداً وأقنوماً واحداً، وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين. ثم إن جوهر الإله القديم وجوهر الإنسان المحدث تركبا، كما تركبت النفس والبدن، وصارا جوهراً واحداً، هو إنسان كله. وإله كله، وظهر اللاهوت بالناسوت، فصار ناسوت المسيح مظهراً للحق، لاعلى طريق حلول جزء فيه، ولا على سبيل اتحاد الكلمة.

وينتج من هذا المذهب أن اليعقوبية ترى أن الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية اتحدتا اتحاداً كاملاً فى الهوية فى شخص المسيح. فالمسيح إذن جوهر واحد فيه الإنسان والإله، والقتل وقع على المسيح الجوهر، أى عليه من حيث هو إنسان وإلـه.

(١) أحمد شلبى: مقارنة الأديان المسيحية (القاهرة : ط٥، سنة ١٩٧٧) ص: ٢٢٤.

(*) اليعقوبية : هى الفرقة الثالثة من فرق المسيحية، وهى تؤكد أن المسيح جوهر واحد فيه الإنسان والإله وترى أن الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية اتحدتا اتحاداً كاملاً فى الهوية فى شخص المسيح.

إن وحدة المسيح تحتم هذا، لأنه لو وقع على أحدهما لبطل الاتحاد[1]. كما تؤمن العقيدة الأرثوذكسية بالمسيح الواحد الذى اتحد لاهوته بناسوته بلا اختلاط ولا امتزاج ولا تغيير[2].

ولقد اتحدت الطبيعة اللاهوتية بالطبيعة الناسوتية اتحاداً كاملاً مطلقاً لا يحتمل الثنائية بعد الاتحاد. وفى ذلك يقول الأب متى المسكين: إن الطبيعتين كانتا طبيعتين قبل الاتحاد والتجسد، أما بعد الاتحاد والتجسد فلا يصلح أن يقال إنهما طبيعتان بعد، حيث اللاهوت والناسوت متحدان اتحاداً كاملاً مطلقاً فى أقنوم واحد ومشيئة واحدة وجوهر واحد. فالطبيعة الواحدة التى للمسيح بالتجسد تحوى كل صفات اللاهوت والناسوت كاملة معاً، فكل ما قاله، وكل ماعمله، وكل ما أراده المسيح قاله وعمله وأراده «كإله متأنس» ليس فيه ما هو إلهى وما هو بشرى، بل كله «إلهى بشرى» معاً[3].

---

(١) محمد جلال شرف. تاريخ الفلسفة المسيحية ص: ٢٧.

(٢) إيزيس حبيب المصرى: قصة الكنيسة القبطية (القاهرة: ط٤، سنة ١٩٨٣م) جـ٢ ص: ١٠٧.

(٣) الأب متى المسكين: لمحة سريعة عن دير القديس أبنار مقارو والرهبنة فى مصر (القاهرة: ط٢، سنة ١٩٨٥م) ص: ١٠ وانظر : القمص إبراهيم حيرة: المولود من العذراء (القاهرة: م اللاهوتية، سنة ١٩٧٥م) جـ ٣ المقدمة.

■ الفصل الرابع

خصائص الحياة الروحية عند الأنبياء والصحابة والتابعين

تقديم : ....

أولاً : أحوال ومقامات الأنبيـاء.

ثانياً : الإسـراء والمعـراج.

ثالثاً : الفناء والبقاء عند الصحابة.

رابعاً : الفناء والبقاء عند التابعين.

خصائص الحياة الروحية عند الأنبياء والصحابة والتابعين

تقديم :

لقد اختص الله سبحانه وتعالى الأنبياء من سائر العباد لحضرته، فتولاهم بالنبوة، واختارهم لخدمته، واصطنعهم لنفسه، وأحل لهم أموراً وحرم عليهم أخرى قصرها عليهم دون غيرهم. من هنا كانت المهمة التى من أجلها أرسل الله الأنبياء مبشرين ومنذرين واحدة فى الغرض والغاية والمقصد وهى الإيمان بوحدانية الله وإفراده بالخضوع والطاعة والاعتقاد فى كماله الذى لاحد له. يضاف إلى ماسبق أن الأنبياء من حيث هم رسل على مراتب ماهى عليه أممهم فما عندهم من العلم الذى أرسلوا به يكون على قدر ماتحتاج إليه أمة ذلك الرسول. وهذا ما أوضحناه فى الحديث عن أحوال ومقامات الأنبياء.

وعند عرضنا للإسراء والمعراج عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أشرت إلى أن المعراج كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم مناجاة، ووحياً، ورؤية. لقد وصل فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أفق لم يعد فيه مكان لجبريل عليه السلام، وارتقى إلى مستوى من النور فكان فى الحضرة الإلهية، ودون واسطة، فناجى ربه عز وجل، وأوحى الله إليه ما أوحى فكان قاب قوسين أو أدنى.

ولقد كشف لنا البحث عند تناول موضوع «الفناء والبقاء عند الصحابة» أن لفظ «الفناء لم يذكر صراحة فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فى عهد الصحابة. فهم سادات العارفين وأئمة الواصلين المقربين، وقدوة السالكين لم يكن منهم من ابتلى بذلك مع قوة إرادتهم، وكثرة منازلاتهم، ومعاينة ما لم يعاينه غيرهم. فلو كان هذا الفناء كمالاً لكانوا هم أحق به وأهله، وكان لهم منه مالم يكن لغيرهم. . ولا كان هذا أيضاً لنبينا صلى الله عليه وسلم ولا حالاً من أحواله. ولهذا فى ليلة المعراج لما أسرى به وعاين ماعاين، مما أراه الله إياه من آياته الكبرى لم تعرض له هذه الحال، بل كان كما وصفه الله عز وجل بقوله : ﴿ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ۝١٧ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ﴾[أ].

ومهما حكى عن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فإن أحوالهم تبقى فى نطاق الزهد والخوف من الله تعالى. وأكدنا على أنه وإن كانت هناك بدايات للحال ـ أى حال الفناء ـ قد ظهرت بشكل مبكر إلا أن الزهاد الذين ظهرت معهم هذه الحال لم يتكلموا عنها صراحة وإن استعملوا ألفاظاً مثل: سلب الدنيا، أو إخراجها من القلوب، أو ذهاب سلطان النفس، فى مواجهة سلطان الله، ومن بين هؤلاء معروف الكرخى، وذو النون المصرى.

(أ) سورة النجم: الآيتان: ١٧، ١٨.

أولاً- أحوال ومقامات الأنبياء

الأنبياء صلوات الله عليهم، تولاهم الله بالنبوة، وهم رجال اصطنعهم لنفسه، واختارهم لخدمته، واختصهم من سائر العباد لحضرته، شرع لهم ماتعبدهم به فى ذواتهم، ولم يأمر بعضهم بأن يتعدى تلك العبادات إلى غيرهم بطريق الوجوب، كمقام النبوة مقام خاص فى الولاية فهم على شرع من الله أحل لهم أموراً وحرم عليهم أموراً قصرها عليهم دون غيرهم[1].

فمنهم من فضله الله بأن خلقه بيده كما يليق بجلاله وأسجد له ملائكته وهو آدم عليه السلام. ومنهم من فضله بالكلام كموسى عليه السلام. ومنهم من فضله بالخلة كإبراهيم عليه السلام. ومنهم من فضله بالصفوة وهو يعقوب عليه السلام. فهذه كلها صفات مجد وشرف. لايقال إن خلقه أشرف من كلامه، ولا كلامه أشرف من صفة خلقه بيده لأن ذلك كله راجع إلى ذات واحدة لا تقبل الكثرة ولا العدد[2].

وقد أجمع أهل الكشف قاطبة على أن ترقى الأنبياء فى المقامات دائم فلا ينتقلون من حال إلا لأعلى منه وأكمل، وأن هبوط آدم عليه الصلاة والسلام إلى الأرض كان هبوط كرامة، وشرف، وترق فى مقامه، لأن الأرض هى محل خلافته التى شرف بها، ولم يجعل الحق تعالى له فى تلك الجنة التى كان فيها

---

(١) النبهانى: جامع كرامات الأولياء جـ١ ص: ٨٦.

(٢) الشعرانى : اليواقيت والجواهر جـ٢ ص: ٤٨.

خلافة ولا خروج ذرية من أنبياء ولاغيرهم، فكان فيها كالعقيم الذى لا ولد له[(١)].

والمهمة التى من أجلها أرسل الله الأنبياء مبشرين ومنذرين تكاد تكون واحدة فى الغرض، والغاية، والمغزى، والمقصد، وهى الإيمان بوحدانيته وإفراده بالخضوع والطاعة والاعتقاد فى كماله الذى لا حد له[(٢)].

ولهذا يقول سبحانه وتعالى مخاطباً نبيه صلى الله عليه وسلم : ﴿ مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ ﴾[(أ)].

ومن المعلوم أن الرسل صلوات الله عليهم من حيث هم رسل لا من حيث هم أولياء وعارفون على مراتب ماهى عليهم أممهم. فما عندهم من العلم الذى أرسلوا به إلا قدر ما تحتاج إليه أمة ذلك الرسول: لا زائد ولا ناقص[(٣)]. والأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض. فتفاضل الرسل فى علم الإرسال بتفاضل أممها. وهو قوله تعالى : ﴿ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[(ب)].

فالنبوة أعلى درجة من التصوف إنها تتضمنه وتزيد عليه. إن النبوة تتضمن الولاية، ولكنها أعلى درجة ومنزلة منها، لأنها اصطفاء من الله[(٤)].

ووجود الأنبياء فى حالة التجرد عن الدنيا ومشاغلها أمر لابد منه لأنهم لو وجدوا أغنياء لألهتهم الدنيا وشغلوا بها عن السعادة الأبدية متفقين على استحسان الزهد فيها والتباعد عنها[(٥)].

---

(١) الشعرانى: الأخلاق المتبولية، تحقيق منيع عبد الحليم (القاهرة: م حسان، سنة ١٩٧٥م) جـ١ ص: ٢٨١.

(٢) إبراهيم على أبو خشب: يارسول الله (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٢م) ص: ٨٤.

(أ) سورة فصلت: آية : ٤٣.

(٣) ابن عربى: فصوص الحكم جـ ١ ص: ١٣٢.

(ب) سورة البقر: آية : ٢٥٣.

(٤) الغزالى: المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨١م) ص: ١٠٣.

(٥) إبراهيم على أبو خشب: يارسول الله، ص: ٢٤.

وحال الأنبياء السابقين أعظم شاهد على ذلك: ولنضرب الآن بعض الأمثلة على مانحن بصدده: فقد كان سيدنا عيسى عليه السلام أزهد الناس فى الدنيا، وكذلك كان موسى وإبراهيم عليهما السلام. كما اتخذ نوح عليه السلام بيتا من خص. فقيل له: لو شئت لأتخذته من طين .

فقال: هذا كثير لمن يموت[١]. ولقد أوحى الله تعالى إلى إسماعيل صلى الله عليه وسلم: اطلبنى عند المنكسرة قلوبهم. قال ومن هم قال: الفقراء الصادقون[٢].

ومما روى عن داود عليه السلام أنه قال: صم عن الدنيا واجعل فطرك الآخرة وفر من الناس كفرارك من الأسد[٣].

ولقد قال عيسى عليه السلام: لاتجالسوا الموتى فتموت قلوبكم قيل: من الموتى؟ قال: المحبون للدنيا، الراغبون فيها[٤].

والجدير بالذكر أن الأنبياء معصومون فقد اصطفاهم الله سبحانه وتعالى قبل ميلادهم، وتخير لهم الآباء والأجداد والأمهات والجدات، لقد اختار لهم الأسر والمنبت. أنه سبحانه وتعالى يصطفيهم لنفسه، ويربيهم على عينه ويبعد عنهم كل أذى، ويبعدهم عما يشين ويعصمهم عن كبريات السيئات قبل بعثتهم ويعصمهم عن كبيرها وصغيرها بعد بعثتهم[٥].

فالأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين منزهين عن النقائص فى الخَلق والخُلق، سالمون من العاهات والمعايب[٦].

---

(١) الغزالى: الأربعين فى أصول الدين، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: م الجندى، د. ت) ص: ٢١٣.

(٢) المرجع السابق ص: ٢١٧.

(٣) الغزالى: منهاج العابدين (القاهرة: م الجندى، سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م) ص: ٤٧.

(٤) ابن عطاء الله: الحكم بشرح مصطفى أبو العلا (القاهرة: م الجندى، ب.ت)جـ١ ص: ٩٣.

(٥) عبد الحليم محمود: الفتاوى (القاهرة : دار المعارف، سنة ١٩٨١م) جـ١ ص: ١٦٩.

(٦) فخر الدين الرازى: عصمة الأنبياء (القاهرة: م المدنى ط١،سنة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م) ص: ٢٦.

والأنبياء هم خيرة الخلق، وصفوة البشر... وهذا الإكرام لهم بالنبوة إنما هو بمحض الفضل الإلهى والحكمة الربانية، ولايمكن لأحد من البشر ـ مهما سما فى سلم الكمال ـ أن ينال مرتبة النبوة عن طريق الرياضة النفسية، أو الجهد فى الطاعة والعبادة، فإن النبوة لاتنال بالكسب ولا تحصل بالعزم والمثابرة على فعل الخير والطاعة، إنما هى هبة من الله واصطفاء واختيار لهم «الله أعلم حيث يجعل رسالته»[1].

فقصة آدم عليه السلام فى القرآن هى قصة الإنسان الأول.. خلق من تراب.. وارتقى بالخلق السوى إلى منزلة العقل والإرادة. وتعلم من الأسماء فضلاً من العلم ميزه على خلائق الأرض، من ذى حياة، وغير ذى حياة. وقضى له أن يكسب فضله بجهده، وأن يكون جهده غلبه لإرادته وانتصاراً لعقله على جسده[2].

ومن أجمل الآراء فى قصة آدم وأعمقها رأى الإمام أبى الحسن الشاذلى: لقد شعر أبو العباس المرسى فى يوم بضيق شديد لم يعلم له سبباً، فذهب إلى أبى الحسن الشاذلى، فلما رآه قال مباشرة : آدم خلقه الله بيده، وأسجد له ملائكته، وأسكنه الجنة نصف يوم خمسمائة عام، ثم نزل به إلى الأرض ليكمله، ولقد أنزله الله إلى الأرض من قبل أن يخلقه بقوله : ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[أ].

وما قال فى الجنة ولا فى السماء، فكان نزوله إلى الأرض نزول كرامة، لا نزول إهانة، فإنه كان يعبد الله فى الجنة بالتعريف فأنزل الله إلى الأرض ليعبده بالتكليف لما توفرت فيه العبوديتان استحق أن يكون خليفة[3].

---

(١) محمد على الصابونى: النبوة والأنبياء (القاهرة: ط٢، سنة ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠) ص: ١٤.

(٢) عباس محمود العقاد: الإنسان فى القرآن (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، د. ت) ص: ٥٢.

(أ) سورة البقرة : آية : ٣٠.

(٣) عبد الحليم محمود : مرجع سابق ص: ١٦٦.

ويعود الشاذلى فيحدثنا عن آدم عليه السلام قائلاً: «.. فلم يزل آدم راقياً إلى الله تارة على معراج التقريب والتخصيص، وتارة على معراج الذل والمسكنة وهو فى التحقيق أتم، ويجب على كل مؤمن أن يعتقد أن النبى والرسول لا ينتقلان من حالة إلا إلى حالة أكمل منها[1].

ويروى السمرقندى عن موسى عليه السلام أنه قال لربه: يارب كيف استطاع آدم أن يؤدى شكر ماصنعت إليه. خلقته بيدك، ونفخت فيه من روحك، وأسكنته جنتك، وأمرت الملائكة فسجدوا له. قال ياموسى: علم آدم ذلك منى فحمدنى عليه. فكان ذلك شكراً لما صنعت إليه[2].

وقد ذكر الشاذلى أن الأنبياء هم أعين الحق، أى الينابيع التى يرسل من خلالها المعارف لعباده، ولهذا فطريق الرسل والأنبياء هو طريق مباشر مع الله، ولم يتعرض الشاذلى لتفصيلات ذلك الطريق، لأنه خارج عن نطاق علمه وعلم الأولياء، فهو طريق خاص بالعلاقة بين الله ورسله وأنبيائه، ولم يؤت لأحد من البشر بخلافهم الإطلاع على تفصيلات ذلك الطريق.

ويحدثنا ابن تيمية عن الفناء عند الرسل قائلاً: الفناء الذى جاءت به الرسل هو أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه، وبطاعته عن طاعة ماسواه، وبالتوكل عليه عن التوكل عما سواه، وبرجائه وخوفه عن رجاء ماسواه وخوفه[3].

ونسوق الآن بعض الأمثلة على مانحن بصدده: يحدثنا ابن عطاء الله عن الخليل إبراهيم عليه السلام: ألا ترى أن إبراهيم عليه السلام لما قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين. فلما زج به المنجنيق استغاثت الملائكة قائلة: ياربنا هذا

---

(١) ابن عطاءالله: التنوير فى إسقاط التدبير ص: ٢٢.

(٢) السمرقندى: تنبيه الغافلين (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، م الحلبى، د.ت) ص: ١٦٠-١٦١.

(٣) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل الرسالة السادسة، جـ٢ ص: ١١٥، ١١٦، وانظر: محمد محمد عبد الحى: السياسة الإسلامية أساسها الأمانة والعدل (القاهرة: رسالة دكتوراه بجامعة الأزهر كلية الشريعة والقانون قسم السياسة الشرعية، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م ص: ٦٥، وللمزيد: سلامة القضاعى: براهين الكتاب والسنة الناطقة (القاهرة: م السعادة، ١٣٦٦هـ) ص: ٥٠١.

خليلك قد نزل به ما أنت به أعلم. فقال الحق سبحانه وتعالى: اذهب إليه ياجبريل فان استغاث بك فأغثه وإلا فاتركنى وخليلى، فلما جاء جبريل عليه السلام فى أفق الهواء قال: ألك حاجة؟ قال: أما إليك فلا وأما إلى الله فبلى. قال : فاسأله، قال: حسبى من سؤالى علمه بحالى، فلم يستنصر بغير الله ولا جنحت همته بغير الله بل استسلم لحكم الله مكتفياً بتدبير الله له عن تدبيره لنفسه وبرعاية الحق له عن رعايته لها وبعلم الحق سبحانه عن سؤاله علماً منه أن الحق به لطيف فى جميع أحواله(١).

انظر إلى إبراهيم عليه السلام لما قال له جبريل عليه السلام ألك حاجة. قال : أما إليك فلا ولم يقل ليس لى حاجة لأن مقام الرسالة والخلة(*) يقتضى القيام بصريح العبودية ومن لازم مقام العبودية إظهار الحاجة إلى الله تعالى والقيام بين يديه بوصف الفاقة إليه ورفع الهمة عما سواه فناسب ذلك أن يقول: أما إليك فلا. أى أنا محتاج إلى الله. وأن جبريل عليه السلام لما قال لإبراهيم ألك حاجة؟. قال: أما إليك فلا وأما إلى الله فبلى. قيل: علم جبريل عليه السلام أنه لا يستغيث به وأن قلبه لايشهد إلا الله عز وجل وحده. فقال له حينئذ سله. أى إن لم تستغث بى التزاماً منك عدم التمسك بالوسائط فسل ربك فإنه أقرب إليك منى. فقال إبراهيم عليه السلام مجيباً له حسبى من سؤالى علمه بحالى. أى أنى نظرت فرأيته أقرب إلى من سؤالى ورأيت سؤالى من الوسائط وأنا لاأريد أن أتمسك بشئ دونه ولأنى علمت أن الله سبحانه وتعالى عالم فلايحتاج أن يذكر بسؤال ولا يجوز عليه الإهمال فاكتفيت بعلم الله عن السؤال(٢).

---

(١) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير(القاهرة: م صبيح، د. ت) ص: ٤٠، ٤١.

(*) الخلة : قيل لإبراهيم: لأى شئ اتخذت الله خليلاً؟ فقال بثلاثة أشياء : اخترت أمر الله تعالى على أمر غيره، وما اهتممت بما تكفل الله لى، وماتعشيت وماتغديت إلاَّ مع ضيف. (ابن حجر: الاستعداد ليوم الميعاد، بيروت. لبنان، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر ط٦، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م ص: ٢٠). وقال المرسى فى قوله تعالى: ﴿واتخذ الله إبراهيم خليلاً﴾ النساء: ١٢٥ قال: سمى خليلاً لأنه خالل سره محبة الله تعالى. (ابن عطاء الله: لطائف المنن، ط الأخيرة، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م ص: ١٥٧).

(٢) المرجع السابق ص: ٤٢.

هذا هو التوكل الذى يحمل فى معناه الاستسلام والتفويض إلى الله عند الخليل. فكمال التوكل بالحقيقة قد وقع لإبراهيم عليه السلام وذلك فى الوقت الذى قال فيه لجبريل عليه السلام: «أما إليك فلا» لأنه غاب عن نفسه بالله تعالى فلم ير مع الله تعالى أحداً غيره[1].

ومن هنا يرى الباحث أن الخليل عليه السلام فى مقام الفناء فى التوكل والبقاء لله. كما كان مراد الحق سبحانه وتعالى بإرسال جبريل عليه السلام إظهار مقام الخليل عند ملائكته وتبيناً لشرف قدره وعظم أمره. وكيف يمكن إبراهيم عليه السلام أن يستغيث بشئ دونه وهو لايرى إلا إياه ولا يشهد إلا سواه.

ففى قصة إبراهيم هذه بيان للمعتبرين وهداية للمستبصرين وهو أن من خرج عن تدبيره لنفسه كان الله سبحانه وتعالى هو المتولى بحسن التدبير له. ألا ترى أن إبراهيم عليه السلام لما لم يدبر لنفسه ولا أهتم بها بل ألقاها إلى الله تعالى وأسلمها إليه وتوكل فى كل شأنه عليه. فلما كان كذلك كان عاقبة استسلامه وجود السلامة والإكرام وبقاء الثناء عليه على مر الأيام، وقد أمرنا الله تعالى أن لا يخرج عنها وأن نرعى تسميته بقوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾[أ].

فحق على كل من كان إبراهيمياً أن يكون عن تدبيره لنفسه برياً وعن منازعة الله خلياً ومن اعتراضه عرياً ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾[ب].

وملته لازماً التفويض إلى الله تعالى والإستسلام فى واردات الأحكام. واعلم أن المراد هو أن لايكون لك مع الله مراد.

ويقول فى هذا المعنى ابن عطاء الله السكندرى:[2]

---

(١) عماد الدين الأموى: حياة القلوب، هامش قوت القلوب جـ٢ ص: ١٤٩ وانظر ابن كثير: قصص الأنبياء ص: ١٤٢، ١٤٣، وأحمد عبد الوهاب: النبوة والأنبياء فى اليهودية والمسيحية والإسلام (القاهرة: دار غريب للطباعة ط١، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م) جـ٢ ص: ٣٥.

(أ) سورة الحج آية : ٧٨.

(ب) سورة البقرة آية : ١٣٠.

(٢) ابن عطاء الله : مرجع سابق ص: ٤٤.

مراد منك نسيان المراد إذا رمت السبيل إلى الرشاد
تدع الوجود فلا تراه. وتصبح ماسكاً حبل اعتماد

وقال الخليل عليه السلام: ﴿ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴾[أ]

فأول **الأمر** ذهاب إلى الله، ثم ذهاب فى الله، وذلك هو الفناء والاستغراق به[١].

ولقد قيل: إنَّ الله أوحى إلى إبراهيم الخليل عليه السلام إنك لى خليل وأنا لك خليل فاحذر أن أطلع على قلبك فأجده مشتغلا بغيرى فأقطع حبك منى فإنى إنما أختار لحبى من لو أحرقته النار لم يلتفت قلبه عنى ولم يشتغل بغيرى. فإذا كان لى كذلك أسكنت محبته فى قلبى فتواترات عليه ألطافى فقربته منى ووهبت له محبتى فأى نعيم يعدل ذلك عنه وأى شرف أشرف منه عندى فوعزتى وجلالى لأشفين صدره من النظر إلى وذلك لأنى محب لمن أحبنى[٢].

قال تعالى: ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾[ب].

وهذا التوجه من الخليل يتضمن محبته دون محبة غيره، فهذه هى الحقيقة حقاً وما سواها باطل حقيقة[٣].

كما روى أن موسى عليه السلام لما كلمه ربه مكث دهراً لا يسمع كلام أحد من الناس إلا أخذه الغشيان لأن الحب يوجب عذوبة كلام المحبوب وعذوبة ذكره فيخرج من القلب عذوبة ما سواه[٤].

وقيل لموسى عليه السلام: بم عرفت أن الله تعالى هو الذى كلمك؟ فقال:

(أ) سورة الصافات: آية : ٩٩.
(١) الغزالى: الأربعين فى أصول الدين ص: ٦٢.
(٢) الحريفيش: الروص الفائق فى المواعظ والرقائق ص: ٣١٨.
(ب) سورة الأنعام: آية : ٧٩.
(٣) المحاسبى: رسالة المسترشدين ص: ٣٢٦.
(٤) الغزالى: الإحياء جـ٤ ص: ٣٣.

لأن كلام المخلوق إنما يسمع من جهة واحدة بحاسة واحدة وهى السمع وإنى كنت أسمع كلام الله تعالى من جميع الجهات بجوارحى كلها فعرفت أنه كلام الله تعالى(١).

وسئل بعضهم عن حال موسى عليه السلام فى وقت الكلام فقال: فنى موسى عن موسى فلم يكن لموسى خبر من موسى، ثم كلم فكان المكلم والمتكلم هو الله. وإلا فكيف كان يطيق موسى حمل الخطاب ورد الجواب لولا أنه أتاه سمع. ومعنى هذا: أنَّ الله تعالى منحه قوة بتلك القوة سمعاً ولولا تلك القوة ما قدر على السمع(٢).

ويرى الجنيد أن الوصول إلى هذا المستوى، بلوغ إلى مقام خاص، وهو مقام الاصطناع وأخذ من قوله تعالى: ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى﴾(أ). فى حق سيدنا موسى عليه السلام.

ولقد قال موسى عليه السلام: فلما عبدته كما أمر فى الأشياء، وأثنيت عليه بما يستحقه من الصفات والأسماء، تجلت أنوار الربوبية لى فأخذنى عنى، فطلبت البقاء فى مقام اللقاء، ومحال أن يثبت المحدث لظهر القديم، فنادى لسان سرى مترجماً عن ذلك الأمر العظيم، فقلت: ﴿أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ فأدخل بأنيتى فى حضرة القدس عليك فسمعت الجواب من ذلك الجناب ﴿لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ﴾ وهى ذاتك المخلوقة من نورى فى الأزل، ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ﴾ بعد أن أظهر القديم سلطانه ﴿فَسَوْفَ تَرَىٰنِى فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ وجنبتنى حقيقة الأزل وظهر القديم على المحدث ﴿جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ فخر موسى لذلك صعقا، فلم يبق فى القديم إلا القديم، ولم يتجل بالعظمة إلا العظيم(٣).

(١) الثعلبى (أبى إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابورى): قصص الأنبياء ص: ١٦٠.
(٢) السهروردى: عوارف المعارف. هامش إحياء علوم الدين جـ ٤ ص: ٤٥٨.
(أ) سورة طه: آية: ٤١.
(٣) الجيلى: الإنسان الكامل، جـ٢ ص: ١٠٤.

من هنا تملكت موسى الرجفة والخشية من هذا الصوت الذى تندك من روعة جلاله الجبال ويكاد الإنسان يتزلزل بل يزول زوالاً ويفنى فناء من رهبة الموقف، وأعلمه سبحانه أنه مرسل إلى فرعون ليدعوه إلى عبادة الله وحده، وأنه سيؤيده بالمعجزات الباهرة[1].

ولقد قيل فى تفسير قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ﴾.

أى تجلى لجبل العقل. جعله دكا: أى مضمحلاً. ﴿ وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ﴾ أى زال وجوده بوجود خالقه والمتجلى فيه[2].

فالاستشهاد بالآية فى منزلة «الفناء» التى تضمحل فيها الرسوم: أنسب وأظهر. لأن تدكدك الجبل: هو اضمحلال رسمه عند ورود نور التجلى عليه. و«الصعق» فناء فى هذه الحالة لهذا الوارد المغنى لبشرية موسى عليه الصلاة والسلام[3].

وهذا هو مقام الشهود الحقيقى عند موسى عليه السلام فيقتضى فناء المشاهد فى المشاهَد، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ﴾[أ].

---

(١) محمد إسماعيل إبراهيم: قصص الأنبياء (القاهرة: دار الفكر العربى ط٢، سنة ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) ص: ٩٢

(٢) السيد المنوفى : التصوف الإسلامى الخالص ص: ١٦٠.

(٣) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ ٣ ص: ٥٨.

(أ) سورة الأعراف: آية : ١٤٢.

ثانياً- الإسراء والمعراج

ينبغى أن ننبه فى البداية أن الإسراء والمعراج فى حياة محمد صلى الله عليه وسلم الروحية له معنى سام غاية السمو، لم يقف أمامه فى تلك الساعة حجاب من الزمان أو المكان أو غيرهما من الحجب. تداعت فى هذه الساعة كل الحدود أمام بصيرة محمد صلى الله عليه وسلم، واجتمع الكون كله فى روحه، فوعاه منذ أزاله إلى أبده[1].

ويقول الدكتور محمد حسين هيكل فى سرده لقصة «الإسراء والمعراج» عن النبى صلى الله عليه وسلم: «.. ثم كان فى حضرة العرش، وكان منه قاب قوسين أو أدنى، يشهد الله بعين بصيرته، ويرى أشياء يعجز اللسان عن التعبير عنها، وتفوق كل مايحيط فهم الإنسان، ومد العلى العظيم يداً على صدر محمد صلى الله عليه وسلم والأخرى على كتفه فأحس النبى صلى الله عليه وسلم كأنه أثلج إلى فقاره ثم بسكينة راضية ففناء فى الله مستطاب»[2].

لقدكان المعراج مناجاة، ووحياً، ورؤية. إنَّ محمداً صلى الله عليه وسلم وصل إلى أفق لم يعد فيه مكان لجبريل، وارتقى إلى مستوى من النور لم يكن لجبريل عليه السلام فيه مجال، فكان محمد صلى الله عليه وسلم فى الحضرة الإلهية، ودون واسطة، فناجى ربه عز وجل، وأوحى الله إليه ما أوحى، ورأى محمد ربه : ﴿ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ﴾[أ].

(١) محمد حسين هيكل: حياة محمد (القاهرة: دار المعارف ط ١٦، سنة ١٩٨١) ص:٢٠٧.
(٢) المرجع السابق ص: ٢٠٩.
(أ) سورة النجم آية :١١.

ثم دنا الجبار رب العزة فتدلى ﴿ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾[أ].

إنَّ محمداً فى هذا الأفق كان وحده، وكان جبريل عليه السلام فى أفق أقل، فكانت المناجاة مع الله. وكان الوحى من الله. وكانت الرؤية لله تعالى[1].

ويجيب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على من يسأله[2]: كيف رأيت ربك؟ (نور أنىَّ أراه)[ب] وهذا تجلى حكم الذات كما يخبرنا بذلك السهروردى ولا يكون إلا فى الآخرة، وهو المقام الذى حظى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ومنع موسى بلن ترانى[3].

ويؤيد هذا ما ذكره ابن تيمية حيث قال: «لقد كان البقاء حال نبينا صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء. وقد رأى ما رأى فى ليلة الإسراء وهو ثابت الجأش حاضر القلب، حاضر التمييز، ولو رأى غيره بعد ذلك لما تمالك. لم يفن عن تلقى خطاب ربه وأوامره ومراجعته فى أمر الصلاة مراراً»[4].

ولاريب أن هذا الحال أكمل من حال موسى الكليم، فإنَّ موسى خر صعقاً وهو فى مقامه على الأرض لما تجلى ربه للجبل، والنبى صلى الله عليه وسلم قطع تلك المسافات وخرق تلك الحجب، ورأى ما رأى ومازاغ بصره وماطغى، ولا اضطرب فؤاده، ولا صعق صلى الله عليه وسلم[5].

ولقد أعطانا الجنيد تفسيراً لذلك فى مخطوط له لم ينشر بعنوان «داء الأرواح» يتحدث فيه عن آية العهد، ويحلل فيه البرهان الذى أظهره الله لأهل المعرفة وعلمهم وهداهم به فى عالم الذر، وجعلهم أهلاً لتوحيده.

(أ) سورة: النجم آية: ٩.

(١) عبد الحليم محمود: الإسراء والمعراج (القاهرة : دار المعارف ط٥، بدون تاريخ) ص: ٥، ٦.

(٢) مصطفى محمود: السر الأعظم ص: ٢٩.

(ب) رواه أبو ذر الغفارى. مسلم: صحيح مسلم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت) جـ١ ص: ٩٠.

(٣) السهروردى: عوارف المعارف، ملحق الإحياء جـ٢ هامش ص: ٢٧٦.

(٤) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل جـ٢ ص: ١٠٢.

(٥) ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين جـ٣ ص: ١٣٢، وطريق الهجرتين ص: ٣٠١.

وفى هذا النص إبانة واضحة لمقام النبى صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء والمعراج حيث أوحى الله لرسوله ما أوحى.

وقد قارن الجنيد هذا الموقف بموقف موسى عليه السلام لدى الطور الأيمن حينما نودى، فطلب الرؤية الكبرى، فدك الجبل، وصعق موسى، ولولا أن موسى كان فى كنف الله، أو أصبح مراداً، (كما قال الهروى بعد الجنيد) لانتهى كما انتهى الجبل.

وها هى أهم فقرات المخطوط الصغير: «بسم الله الرحمن الرحيم: الحمد لله الذى أبان بواضح البرهان لأهل المعرفة والبيان بما أخصهم به فى قديم القدم، قبل كون القبل، والذابين عن أداء إدراك تحديده... أوحى إلى عبده ما أوحى، ماكذب الفؤاد ما رأى».

«شهد له أنه عبده وحده، لم يجد عليه استعباد الغير بخفى ميل همه ولا إلمام شهوة ولا محادثة نظرة، ولا معارضة خطرة، ولا سبق حق بلفظة، ولاسبق أهل الحق بنطقه، ولا رؤية حظه بلمحة. أوحى الله إليه حينئذ ما أوحى بالأفق الأعلى، إذ يغشى السدرة ما يغشى».

وانظر إلى الجبل حيث تجلى له جعله دكاً. وخر موسى صعقاً، فلما أفاق قال، سبحانك تبت إليك أن أعود لمسألتك الرؤية.

وانظر إلى إخباره عن حبيبه صلى الله عليه وسلم: ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝١٣ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴾.

المفيد ها هنا لا يقتضى مكاناً، وإنما يقتضى وقت كشف علم الوقت.

فانظر إلى فضل الوقتين ومختلف المكانين، وفرق مابين المنزلتين فى العلو والدنو[1]. وهذا ما توضحه لنا جلياً وعلى أكمل صورة ونموذج سيرة النبى محمد صلى الله عليه وسلم المثل الأعلى للصوفى الحق فى فلسفةإقبال. تلك التى

(١) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام، ص: ٢٠٠.

أشادت بالذات القوية التى تعلو على الفناء والمحو الذاتى لدى الآية الكريمة ﴿ مَازَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴾[أ].

فإن كان موسى عليه السلام لما تجلى له قبس من نور الحق أدركه الصعق، فإنَّ محمداً صلى الله عليه وسلم لما رأى جوهر الحق يتنسم، مازاغ البصر وماطغى.

هنا يؤكد لنا إقبال فى نظرته ومثاله القرآنى الموضوعى: أنَّ الذات القوية تعلو على المحو الذاتى، ولا تتلاشى على أى نحو من الأنحاء أو صورة من الصور.

إذ أن فى قوة الذات وتفردها مايحول بينها وبين أن تمحى فى خضم أوسع أو محيط شامل، حتى إن الفناء الكامل الذى يسبق يوم الحساب مباشرة لايمكن أن يؤثر فى كمال تلك الروح أو يزعزع من ثباتها[1].

والذى نريد أن نؤكده أن لفظ «الفناء» لم يذكر فى كتاب الله ولم يكن معروفاً فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم ولا فى عهد الصحابة ما يسمى بالفناء[2]. ولهذا فى ليلة المعراج، لما أسرى به، وعاين ما عاين مما أراه الله إياه من آياته الكبرى، لم تعرض له هذه الحال، بل كان كما وصفه الله عز وجل بقوله: ﴿ مَازَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ۝١٧ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ﴾[ب].

ومع هذا فقد أصبح بينهم لم يتغير حاله، ولم يعرض له صعق ولاغشى، يخبرهم عن تفصيل مارأى، غير فان عن نفسه، ولا عن شهوده.

ومن هنا يرى الباحث: أنَّ مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء أرفع من مقام موسى عليه السلام يوم التجلى ولم يحصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم من الفناء ماحصل لموسى عليه السلام.

كما قارن الجنيد بين مقام محمد صلى الله عليه وسلم وبين مقام عيسى عليه

(أ) سورة النجم: آية: ١٧.

(١) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية، ص: ٦٦٤.

(٢) الشعرانى: لطائف المنن ص: ١٤٧.

(ب) سورة النجم آية: ١٧، ١٨.

(٣) محمد جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى ص: ٣٢٥.

السلام عندما سئل عن معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم: «رحم الله أخى عيسى، لو ازداد يقيناً لمشى فى الهواء»[أ] فقال: معناه ـ والله أعلم ـ أن عيسى مشى على الماء بيقينه، والنبى صلى الله عليه وسلم مشى فى الهواء ليلة المعراج بزيادة يقينه على يقين عيسى.

فقال: «لو ازداد يقيناً، يعنى لو أعطى من زيادة اليقين مثل ما أعطيت لمشى فى الهواء وهنا يخبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن نفسه حسبما يرى الباحث.

ولذلك عندما سئل الجنيد عن المريد والمراد؟ فقال: المريد تتولاه سياسة العلم (أى المجاهدة والرياضة النفسية)، والمراد تتولاه رعاية الحق سبحانه وتعالى، لأن المريد يسير، والمراد يطير، فمتى يلحق السائر الطائر؟!

وربما كان هذا التمييز الروحانى بين المريد والمراد فى طريقهم إلى الله، وفى قربهم من محبوبهم الأول رب العالمين، هو الذى جعل الجنيد يفرق بين مقام عيسى ومقام الرسول صلى الله عليه وسلم.

يقول الرسول صلى الله عليه وسلم رأيت ربى ليلة المعراج فى أحسن صورة. أى أحسن صورة رأيتها تلك الليلة لم تشغلنى عن رؤيته تعالى.

بل رأيت المصور فى الصورة، والمنشئ فى الإنشاء. يريد صلى الله عليه وسلم بذلك رؤية العلم، لا رؤية إدراك البصر[١]. وقد نقل لنا الجلال السيوطى رضى الله عنه فى كتاب «الخصائص» أنه صلى الله عليه وسلم كان مكلفاً بخطاب الحق تبارك وتعالى والخلق معاً فى آن واحد، لا يشغله أحد الخطابين عن

(أ) هذا حديث منكر لا يعرف هكذا. ولقد روى أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس بسند ضعيف من حديث معاذ بن جبل لو عرفتم الله حق معرفته لمشيتم على البحور وزالت بدعائكم الجبال. الغزالى: إحياء علوم الدين: م الشعب، سنة ١٩٦٩م) جـ١٢ ص: ٢٢٣٠.

(١) محمود بن الشريف: الحب فى القرآن (القاهرة: دار المعارف ط٢، سنة ١٩٨٤م) ص: ٦٠. ويراجع هنا: إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى.

الآخر، وأما غيره فإن خاطب الحق تبارك وتعالى حجب عن الخلق، وإن خاطب الخلق حجب عن الحق جل وعلا[1].

فالرسول صلى الله عليه وسلم متصل بالله دائماً: إنه فى السماء على الدوام، وهو متصل بالبشر، ويؤدى رسالة السماء كاملة غير منقوصة، إنه على حد تعبير القرآن : ﴿ بَشَرًا رَّسُولًا ﴾[أ].

فهو ببشريته مع الناس، وهو بسره مع الله. إنه مع الناس بإرادة الله وتوجيهه وأمره، إنه مع الناس بكلمة الله ورسالته، إنه مع الناس رسول من قبل الله. وبهذه المعانى كلها يمكننا أن نقول: إنه دائماً مع الله.

أو يمكننا أن نقول: إنه منذ اللحظة الأولى للبعثة لم ينزل إلى الأرض قط، وإنما كان دائماً مع الله سبحانه وتعالى. فهو صلوات الله وسلامه عليه يبيت عند ربه[٢].

يقول صلى الله عليه وسلم: «**لست كهيئتكم أبيت عند ربى**»[ب]

وقال له قوم: «صف لنا ربك؟ فقال: ربى بائن من الأشباه. وقرأ : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾[جـ].

ولقد استدل أصحاب الرأى القائل بأن الإسراء والمعراج إنما كان بالروح بما قالته عائشة رضى الله عنها: «وهو ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن أسرى بروحه». فقد قال بعضهم: رآه ليلة المسرى. وأنه خص من بين الخلائق بالرؤية كما خص موسى عليه السلام بالكلام.

وقال بعضهم: رآه بقلبه ولم يره ببصره. واستدل بقول الحق تبارك وتعالى: ﴿ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴾[د].

---

(١) الشعرانى: لطائف المنن، ص: ٢٤٠، ٢٤١.

(أ) سورة الإسراء: آية ٩٤.

(٢) عبد الحليم محمود: القرآن والنبى (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧٩م) ص: ١٩٦.

(ب) رواه أحمد والبخارى ومسلم. ابن كثير: التفسير جـ١ ص: ٢٢٣.

(جـ) سورة الشورى: آية ١١.

(د) سورة النجم: آية ١١.

ولا يفوتنا أن ننبه القارئ هنا إلى أن الذين قالوا بالإسراء الروحى فقط قصدوا بذلك إدخال النبى صلى الله عليه وسلم إلى حال من أحوال الفناء أو معنى من معانيه وهو الفناء الذى تنسحب فيه الروح تاركة الجسد باعتباره الوعاء الكثيف الذى يحول بين الروح وبين غاية كمالها أو منتهى روحانيتها.

والقرآن الكريم يوضح لنا استخدام لفظ عبده فى الآية الكريمة ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾[أ]

يعنى كل العبد روحاً وجسداً، لأن الروح جزء والجسد جزء، وكلاهما يكونان مفهوم العبد. ولايمكن أن يقوم الجسد دون الروح، ولا معنى للروح دون الجسد، ومجموع الإثنين هو الإنسان الفرد أو البشر الحى[1].

من هنا ينبغى أن نفهم أن الله سبحانه وتعالى إنما أراد بقوله: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾

كل العبد روحاً وجسداً. وليس بالإسراء ناحية جزئية. ولذلك فإن البحث عن بذور لحال الفناء فى حياة محمد صلى الله عليه وسلم الروحية هو من الأخبار التى لا يمكننا قبولها. ونخلص من ذلك إلى أن حياة محمد ﷺ كانت إفناء لذاته فى العبادة والنسك وليس فناء يغيب فيه وعيه وشعوره.

(أ) سورة الإسراء: آية ١.

(١) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، رسالة ماجستير غير منشورة بكلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٨٠ المبحث الخاص بالفناء عند الصحابة.

ثالثاً- الفناء والبقاء عند الصحابة

فى البداية يتوجب علينا أن نطرح السؤال التالى:

هل ذكر لفظ «الفناء» صراحة فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة؟

ونستطيع الآن أن نجيب على هذا التساؤل المطروح الذى استهللنا به هذا المبحث: لقد احتج ابن قيم الجوزية متابعاً فى ذلك شيخه ابن تيمية على القائلين بذلك: فقال: «لقد كان الصحابة رضى الله عنهم - وهم سادات العارفين، وأئمة الواصلين المقربين، وقدوة السالكين - لم يكن منهم من ابتلى بذلك، مع قوة إرادتهم، وكثرة منازلاتهم، ومعاينة ما لم يعانيه غيرهم، ولاشم له رائحة، ولم يخطر على قلبه.

فلو كان هذا الفناء كمالاً لكانوا هم أحق به وأهله، وكان لهم منه مالم يكن لغيرهم... ولا كان هذا أيضاً لنبينا صلى الله عليه وسلم، ولا حالاً من أحواله صلى الله عليه وسلم.

ولهذا فى ليلة المعراج، لما أسرى به، وعاين ماعاين، مما أراه الله إياه من آياته الكبرى لم تعرض له هذه الحال، بل كان كما وصفه الله عز وجل بقوله: ﴿ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ۝١٧ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ﴾[1].

(1) سورة النجم آية: ١٧، ١٨.

ومع هذا لم يتغير عليه حاله، ولم يعرض له صعق، ولاغشى، يخبرهم عن تفصيل ما رأى، غيرفان عن نفسه، ولا عن شهوده[1].

فهذا كلام الله المنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم، وهذه سنة الرسول، وهذا كلام خير القرون بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، وسادات العارفين من الأئمة:

هل جاء ذكر الفناء فيها؟! وهذا التقسيم عن أحد؟

لقد حدث هذا من زيادة الغلو فى الدين، المشبه لغلو الخوارج[*]، بل لغلو النصارى في دينهم[2]، وقد ذم الله تعالى الغلو فى الدين ونهى عنه، فقال ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾[أ]

ومن هنا نستطيع أن نقول: كل ما كان من هذا النمط مما فيه غيبة العقل وعدم التمييز لما يرد على القلب من الأحوال فإن الصحابة رضى الله عنهم كانوا أكمل وأقوى عقولاً. وأثبت فى الأحوال الإيمانية من أن تغيب عقولهم، أو يحصل لهم غشى، أو صعق، أو سكر، أو فناء، أو وله، أو جنون[3].

ولكننا يجب أن نوضح قائلين: لقد وقع شئ من هذا بعد الصحابة رضى الله عنهم فى التابعين من عباد البصرة. وكذلك صار فى شيوخ الصوفية ممن يعرض له من الفناء والسكر ما يضعف معه تمييزه، حتى يقول فى تلك الحال من الأقوال ما إذا صحا عرف أنه غالط فيه... بخلاف أبى سليمان الدارانى، ومعروف الكرخى، والفضيل بن عياض، بل بخلاف الجنيد وأمثالهم، ممن كانت عقولهم، وغيرهم يصحبهم فى أحوالهم، فلا يقعون فى مثل هذا الفناء والسكر ونحوه،

(١) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل جـ٢ ص: ٧٤.

(*) الخوارج: هم قوم كانوا مع الامام على بن أبى طالب وانشقوا عليه وعلى خصمه معاوية بن أبى سفيان فكانوا جبهة ثالثة ضد الفريقين. (عبد العال محمد الجبرى: المصطلحات الأربعة بين الامامين المؤدودى ومحمد عبده هامش ص: ٥٦).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ص: ٩٨، ٩٩.

(أ) سورة النساء: آية ١٧١.

(٣) ابن تيمية: العبودية ص: ١٠٩.

بل الكمّل تكون قلوبهم ليس فيها سوى محبة الله وإرادته وعبادته، وعندهم من سعة العلم والتمييز ما يشهدون الأمور على ماهى عليه[1].

فإن ادعى صاحب دعوى وقال فى مقام الفناء لا أرى إلا الله ولا أشاهد سواه فلا أذكر معه غيره أجابوا بأن الصديق حين جاء بجميع ماله إلى النبى صلى الله عليه وسلم قال له: ما تركت لأهلك؟ فقال لهم: الله ورسوله، ولم يقتصر على قوله: الله. بل وصل بين الذكرين[2].

ولقد كان حب أبى بكر رضى الله عنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم أعظم من حب عمر رضى الله عنه وغيره ولم يحصل له عند موته من الاضطراب والغشى والاقعاد ما حصل لغيره[3].

ومما يروى فى هذا الصدد عن الشعرانى(*) نقلاً عن شيخه على الخواص(**) أنه سئل عن المراد بالسر الذى وقر فى صدر أبى بكر، رضى الله عنه؟

فأجاب قائلاً : هو عدم وقوفه مع الوسائط، فكان مع الله عز وجل، وكان يرى محمداً صلى الله عليه وسلم طريقاً يجرى له الخير منها كحكم المريد مع شيخه إذا كمل حال المريد.

وقد ظهر ذلك السر يوم موته صلى الله عليه وسلم، فإنه ثبت وخطب الناس، وحضهم ولم يظهر عليه تأثير كما حدث لغيره[4].

---

(١) ابن تيمية : الفتاوى الكبرى جـ٢ (المسألة الخمسون) ص: ٤٠٣، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. المقدمة.

(٢) ابن عطاء الله: مفتاح الفلاح ص: ٣٢.

(٣) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ٣ ص: ٣٤.

(*) هو الإمام عبد الوهاب بن أحمد بن على الشعرانى توفى سنة ٩٧٣هـ (الزركلى: الأعلام ص ٣٣١، وعمر رضا كحاله : معجم المؤلفين جـ ٦ ص: ٢١٩، وتوفيق الطويل: الشعرانى ص: ٥).

(**) هو شيخ الشعرانى كان أمى لايقرأ ولا يكتب إلا أنه كان يتكلم عن معانى القرآن والسنة كلاماً نفيساً. (عبد البارى محمد داود: تحقيق مخطوط الأجوبة المرضيه للشعرانى، رسالة ماجستير غير منشورة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية سنة ١٩٨٧ ص: ٨.

(٤) الشعرانى: الطبقات الكبرى جـ ٢ ص: ٣٤.

ولقد سئلت أسماء بنت أبى بكر: هل كان أحد من السلف يغشى عليه من الخوف؟ قالت: لا، ولكنهم كانوا يبكون.

وعندما سألها عبد الله بن عروة بن الزبير: كيف كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعلون إذا قرئ عليهم القرآن؟

قالت: كانوا كما نعتهم الله تعالى، تدمع أعينهم وتقشعر جلودهم.

فقال لها: إن أناساً اليوم إذا قرئ عليهم القرآن، خر أحدهم مغشياً عليه، فقالت: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم[1].

ومن هنا يرى الباحث أن أكابر الصحابة مثل الصديق وعمر رضى الله عنهما، والسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار لم يقعوا فى مثل هذا الفناء، فضلاً عمن فوقهم من الأنبياء.

ويحدثنا ابن قيم الجوزية عن الفناء عند الصحابة قائلاً:

«أنه لم يرد فى الكتاب، ولا فى السنة، ولا فى كلام الصحابة والتابعين: مدح لفظ «الفناء» ولا ذمه، ولا استعملوا لفظه فى هذا المعنى المشار إليه ألبته، ولا ذكره مشايخ الطريق المتقدمون، ولا جعلوه غاية ولا مقاماً»[2].

وهل قول البسطامى: «سبحانى»، وكذلك قول الحلاج: «ما فى الجبة إلا الله»، وأشباهه إلا تعبيراً عن هذا الفناء.

وقد ورد ذكره فى فلسفة الهند والصين واليونان التى سبقت الإسلام بمئات السنين[3].

ونحن من وجهة نظرنا لا ننكر هذا اللفظ مطلقاً ولا نقبله مطلقاً. ولابد فيه من التفصيل وبيان صحيحه من معلوله ووسيلته من غايته.

(١) ابن الجوزى: زاد المسير جـ ٧ ص: ١٧٧.
(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ ٣ ص: ٢٧٤.
(٣) المرجع السابق هامش ص: ٢٧٤.

وينبغى أن نجزم أن الفناء الذى يدعو إليه السلف الصالح من الزهاد والمتصوفة، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين هو فناء شرعى، لأنه فناء العبد فى الطاعة، فيفنى عن غير الله بعبادة الله، وعن محبة سواه بمحبته تعالى ورسوله، وعن خوف غيره بخوفه، بحيث يكون الله ورسوله أحب إليه ممن سواهما.

هذا هو الفناء الذى نادى به عدد من كبار الصوفية واعتنقوه، فأدوا فرائض الإسلام، وكانوا لا يخافون فى الله لومة لائم.

ولنضرب الآن بعض الأمثلة توضح لنا مانحن بصدده منها:

استدلال الصوفية على حال الفناء من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم مع حارثة باعتباره دليل على مسلك الأخيار بما فيه من زهد يصل إلى حد الفناء[1].

فقد روى أن حارثة مر بالنبى صلى الله عليه.وسلم فسأله: كيف أصبحت يا حارثة؟ قال: أصبحت مؤمنا حقاً، فقال صلى الله عليه وسلم: لكل حق حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟ فقال: عزفت نفسى عن الدنيا، فاستوى عندى ذهبها ومدرها، وكأنى أنظر إلى أهل الجنة فى الجنة يتنعمون، وإلى أهل النار فى النار يعذبون، وكأنى انظر إلى عرش ربى بارزاً، من أجل ذلك أسهرت ليلى وأظمأت نهارى، فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم: «يا حارثة عرفت فالزم»[أ].

---

(١) ابن عطاء الله: لطائف المنن ص: ١٧١.

(أ) رواه الطبرانى. ابن كثير: التفسير (القاهرة: م التوفيقية، سنة ١٤٠٠هـ) جـ٣ ص: ٢٨٦

رابعاً- الفناء والبقاء عند التابعين

فى البداية نطرح السؤال التالى: هل ذكر لفظ «الفناء» صراحة فى عهد التابعين؟؟

والجواب على هذا السؤال الذى استهللنا به هذا المبحث نقول: لقد عاش التابعون فى بداية أمرهم على الفرار من الخلق والانفراد بالملك الحق، وإخفاء الأعمال، وكتم الأحوال. تحقيقاً لفنائهم وتثبيتاً وعملاً على سلامة قلوبهم، وحباً فى إخلاص أعمالهم لربهم حتى إذا تمكن اليقين وأيدوا بالرسوخ والتمكين وتحققوا بحقيقة الفناء ردوا إلى وجود البقاء. فهنالك إن شاء أظهرهم وإن شاء سترهم(١).

ومما يجدر ذكره هنا تأييداً لهذا المقام ما يذهب إليه زين العابدين(*) (ت ٩٥هـ) فيما يسمى عنده بمقام الغربة(**) فى الزهد.

وأول ما نلاحظه على زين العابدين أنه لم يوقف الزهد على الفقر بمعناه الاصطلاحى من فراغ اليد على الإطلاق، فقد كان زين العابدين يلبس الحرير كما كان حفيده جعفر الصادق لاينكر ذلك تمسكاً بدعوة القرآن إلى التمتع بطيبات الحياة فى غير إسراف(٢).

(١) ابن عطاء الله: لطائف المنن ص: ٥٦.

(*) مما يروى عن سيدنا عيسى عليه السلام أنه شرب من النور المكرم فحصل له مقام الغربة وهو مقام يحصل صاحبه على السياحة وعدم القرار فى موضع واحد. (الدباغ: الإبريز ص: ٢٦٧).

(**) زين العابدين حفيد الإمام على ونجل الإمام الحسين رضى الله عنهم.

(٢) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص: ١٤٧.

فإذا تساءلنا عن سر الزهد عند زين العابدين وجدناه الشعور بالاغتراب أو الغربة فى الدنيا، ويدلل على ذلك بقوله: «فقد الأحبة غربة»[1].

ويتضح لنا من هذا القول السابق أن زين العابدين قد انصهر فى بوتقة مقام الغربة حتى أنه بلغ غايته فأصبح مقاماً خاصاً له. والذى نراه أيضاً: أن زين العابدين تأثر هنا بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم القائل فيه: «**طوبى للغرباء، قيل: ومن هم يا رسول الله؟ قال: الذين يصلحون إذا فسد الناس، وفى رواية : الذين يفرون بدينهم من الفتن، وفى رواية الذين يصلحون ما أفسد الناس من سنتى**»[أ].

وتأكيداً لما نذهب إليه نشير هنا إلى قول ابن مسعود رضى الله عنه القائل فيه: «كونوا جدد القلوب، خلقاً من الثياب، مصابيح الظلام، تخفون على أهل الأرض وتعرفون فى السماء، فهؤلاء أخص أهل الغربة، وهم الفارون بدينهم من الفتن، وهم الفزاع من القبائل الذين يحشرون مع عيسى عليه السلام، وهم بين أهل الآخرة أعز من الكبريت. فكيف يكون حالهم بين أهل الدنيا؟»[2].

فإذا عدنا إلى مقام الغربة عند الإمام زين العابدين وجدنا أن شعوره بالاغتراب حزناً على أبيه سيد الشهداء الإمام الحسين أصبح مقاماً من مقامات الزهد تحول إلى رمزية أو مقولة عامة للمصطلح الصوفى، فى أن الصوفى غريب الروح فى جسده، وفى دنياه، ومع الناس والأشياء والكائنات لأنه مع الله[3].

---

(١) ابن الجوزى: صفوة الصفوة جـ٢ ص: ٥٣.

(أ) رواه أبو هريرة. صحيح مسلم جـ١ ص: ٧٣ وقال ابن كثير فى تفسيره: هذا كلام عبد الله ابن عمر جـ٣ ص: ٤٤٨.

(٢) ابن رجب الحنبلى (الحافظ زين الدين) : كشف الكربة فى وصف حال أهل الغربة ص: ٣٢.

(٣) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الصوفية والدينية والعلمية ص: ٣٣٩.

لهذا أصبح المتصوف كالغريب فى الدنيا لأنها ليست داره، وهذا أصل كبير من أصول التصوف فالغربة(*) هنا معناها: أن الزاهد يكشف عن ملك الآخرة فتبقى الآخرة موطن قلبه ومعشش روحه فيكون غريباً فى الدنيا إذ ليست وطناً لقلبه، عاين الدار الآخرة فأخذ قلبه فيما عاين من ثوابها ونوالها وفيما شهد من عقوبتها ونكالها فاستغرب فى هذه الدار.

أما العارف فإنه غريب فى الآخرة فإن انكشف له عن صفات معروفة فأخذ قلبه فيما هنالك فصار غريباً فى الآخرة لأن سره مع الله بلا أين. فهؤلاء العباد تصير الحضرة معشش قلوبهم إليها يأتون وفيها يسكنون(١).

ويترتب على ذلك فى ضوء ما أسلفنا كون الزاهد غريباً فى الدنيا، وكون العارف غريباً فى الآخرة. لأن تاركى الدنيا قليلون، فهم غرباء، وكذلك أهل الجنة، قنعوا بنعيمها. والعارفون تعلقت أرواحهم بالحق، فلم يشغلهم عنه نعيمها، فهم غرباء(٢).

ومما يروى عن زرارة بن أوفى ـ من التابعين ـ أنه كان يؤم الناس فقرأ: ﴿ فَإِذَا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ ﴾(أ) فصعق ومات فى محرابه(٣).

وعلى هذا النحو يمضى الجنيد، فلقد كان الشعور بالغربة حالاً عند الجنيد، لأنه من أحوال أهل البلاء «أهل الفناء». وينشأ هذا الحال بعد ذوقهم الفناء فى

(*) قال ابن عربى عن الغربة: تطلق بإزاء مفارقة الوطن فى طلب المفقود (اصطلاحات الصوفية ص: ٢٠) ويقال: غربة على الحال من حقيقة القيودية، وغربة عن الحق من الدهش عن المعرفة. وقيل: الغربة ثلاثة: غربة عن الأوطان من أجل حقيقة القصد، وغربة عن الأحوال من حقيقة التفرد بالأحوال، وغربة عن الحق من حقيقة الدهش عن المعرفة.

(١) ابن عطاء الله : لطائف المنن ص: ١٩٤.

(٢) ابن الخطيب: روضة التعريف ص: ٤٢٦.

(أ) سورة المدثر: آية : ٨.

(٣) مجلة الإسلام والتصوف ص: ٣٠

مشاهدة القلب، فلا يشعرون بشئ من العالم يصلح تعويضاً عما فقدوه وقت الحجاب، على الرغم من كونهم مع أهليهم وفى أوطانهم، وهو ما يمكن تسميته مع الجنيد «غيبة السر»[1].

ونعود فنقول: لقد كان مبادئ هذا الفناء فى التابعين فإنه كان فيهم من يغشى عليه إذا سمع القرآن، ومنهم من يموت كأبى جهير الضرير. وكذلك صار فى شيوخ الصوفية من يعرض له الفناء والسكر ما يضعف معه تميزه، حتى يقول فى تلك الحال من الأقوال ما إذا صحا عرف أنه غالط فيه، كما يحكى نحو ذلك عن مثل أبى يزيد وأبى الحسين النورى(*)، وأبى بكر الشبلى، بخلاف أبى سليمان الدارانى ومعروف الكرخى والفضيل بن عياض(**)، بل وبخلاف الجنيد وأمثالهم، ممن كانت عقولهم وتمييزهم يصحبهم فى أحوالهم. فلا يقعون فى مثل هذا الفناء والسكر ونحوه، بل الكمل - من المؤمنين الذين لا يهتدون إلا بهدى الكتاب والسنة - لايكون فى قلوبهم سوى محبة الله وإرادته وعبادته. لأن عندهم من سعة العلم والتمييز ما يشهدون به الأمور على ماهى عليه، بل يشهدون المخلوقات قائمة بأمر الله، مدبرة بمشيئته. بل مستجيبة له، قانتة له. فيكون لهم فيها تبصرة وذكرى ويكون ما يشهدونه من ذلك مؤيداً وممداً لما فى قلوبهم من إخلاص الدين، وتجريد التوحيد لله، والعبادة له وحده لاشريك له.

وهذه هى الحقيقة التى دعا إليها القرآن، وقام بها أهل التحقيق والكمل من أهل العرفان. ونبينا صلى الله عليه وسلم إمام هؤلاء وأكملهم. ولهذا لما عرج به إلى السموات وعاين ما هنالك من الآيات، وأوحى إليه ربه من أنواع المناجاة

---

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص: ١٩٦.

(*) هو أحمد بن محمد بغدادى المولد والمنشأ، خرسانى الأصل، يعرف بابن البغوى ت ٢٩٥هـ.

(**) هو الفضيل بن عياض بن مسعود بن بشر التميمى، ثم اليربوعى ت ٢٨٧هـ. (السلمى: طبقات الصوفية ص: ٣٨، ٣٩).

ما أوحى. أصبح فيهم وهو لم يتغير حاله، ولا ظهر عليه ذلك، بخلاف ماكان يظهر على موسى من التغشي صلى الله عليهم أجمعين[1].

هذه الأقوال وغيرها دليل قاطع على ماوصل إليه الزهاد من زهد بلغ إلى حد الفناء وإن لم يستخدموا لفظ الفناء استخداماً صريحاً.

---

(١) ابن تيمية: العبودية (الرياض، السعودية، د. ت) ص: ١٠٩، ١١٠.

■ الفصل الخامس

سمات الفناء وخصائصه عند الصوفية

تقديم : ....

أولاً : تعريف الفناء .

ثانياً : أول من تكلم فى علم الفناء.

ثالثاً : الفناء النفسى.

رابعاً : الفناء الأخلاقى.

خامساً : الفناء العرفانى.

سادساً : درجات الفناء.

سابعاً : أقسام الفناء.

ثامناً : درجات العارفين.

تاسعاً : التوحيد.

عاشراً : الولاية.

حادى عشر : التدبير.

ثانى عشر : اليقين.

ثالث عشر : الذكر.

رابع عشر : الدعاء.

خامس عشر : الفناء والبقاء.

سمات الفناء وخصائصه

تقديم :

يسعى الصوفية بطرق مختلفة إلى التسامي بأرواحهم ليرتقوا بها إلى الفناء فى روح الله فيستطيعوا بذلك الإتيان بعجائب الأعمال: فمنهم من كانت وسيلته إلى هذا التسامى هى الصلاة والتأمل، ومنهم من كانت سبيله إليها النشوة التى تعقب الأذكار العنيفة(١).

وصدق من قال: والله ما غاص فى بحر الفناء إلا من باع نفسه لله(٢)، وقد قال جل علاه: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ﴾(أ).

وبالفناء يفقد الصوفية عالم الناس، ليعيشوا فى عالم آخر، هو عالم الجمال المطلق، والخير المطلق، والحق المطلق، وفى عالمهم هذا ترفع الأستار عن الأسرار، وتتجلى لهم الحقائق، حق اليقين، وعين اليقين، وهم فى عالمهم هذا ليسوا على درجة سواء، فمنهم من يشاهد الحبيب وهو فى حالة رهبة أو خشية، ومنهم من يشاهده وهو فى حالة أنس به، أو مناجاة له(٣).

---

(١) ول ديورانت : قصة الحضارة ج ٢ من المجلد الرابع جـ ١٣ ص: ٣٦٥.

(٢) ابن عطاء الله : الحكم بشرح مصطفى أبو العلا جـ٢ ص : ٢٨٣.

(أ) سورة التوبة : آية ١١١.

(٣) طه عبد الباقى سرور: الحلاج ص: ١٩٦.

ويرى الباحث أن الفناء يختلف من فرد إلى آخر. فالناس فى فنائهم ليسوا على درجة واحدة، والسبب فى ذلك راجع إلى أن حالة الفناء حالة وجدانية لايصلح فى دراستها إلا منهج الاستبطان النفسى.

والسؤال الآن: ما أسباب الفناء؟

للفناء سببان[١]:

أحدهما: قوة الوارد وضعف المورود. وهذا لا يذم صاحبه.

والثانى: نقصان العلم والتمييز. وهذا يذم صاحبه. لاسيما إذا أعرض عن العلم الذى يحول بينه وبين هذا الفناء.

ولقد ذم ابن قيم الجوزية هذا النوع من الفناء كما ذم أهله، ورأى أن ذلك من عوائق الطريق فهذا هو المذموم المخوف عليه.

وأصل هذا الفناء: الاستغراق فى توحيد الربوبية، وهو رؤية تفرد الله بخلق الأشياء وملكها، واختراعها، وأنه ليس فى الوجود قط إلا ما شاءه وكونه.

ويعرض للسالك على درب الفناء معاطب ومهالك لا ينجيه منها إلا بصيرة العلم.

ولقد بين القشيرى أن الفناء الصوفى يحتوى العناصر التالية:

(١) التحول فى النفس من الناحية الخلقية، وذلك بذهاب شهواتها ورغباتها. فإنهم يقولون: إن فناء الصفات والأفعال المذمومة التى هى وليدة الهوى والشهوة نتيجة لبقاء الصفات والأفعال الحميدة التى تقابلها.

ومعنى هذا أن الصوفى إذا فنى عن الجهل بقى بالعلم، وإذا فنى عن الغفلة بقى بذكر الله وهكذا.

(٢) الفناء عن كل ما يدرك بالحس، وعن كل ما يخطر بالعقل، وعن كل فعل،

---

(١) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين ج ٢ ص: ١٢٢.

وكل شعور وذلك بحصر القلب فى التأمل فى الله. ومعنى حصر القلب فى التأمل فى الله تركيز التأمل فى الصفات الإلهية.

(٣) تعطيل الحياة العقلية الواعية. ويبلغ الصوفى أرقى درجات الفناء عندما يفنى عن فنائه : أى عندما ينقطع شعوره بحال فنائه وإدراكه إياه.

وهنا يقال: إن العبد استولى عليه سلطان الحق فلا يشهد شيئاً سواه(١).

وعلامة الفانى عند الخراز ذهاب حظه من الدنيا والآخرة إلا من الله، ثم يبدو له باد من قدرة الله فيريه ذهاب حظه من الله إجلالاً لله، ثم يبدو له باد من الله تعالى فيريه ذهاب حظه من رؤية ذهاب حظه (أى فناء الفناء). ويبقى رؤية ما كان من الله لله ويتفرد الواحد الصمد فى أحديته فلايكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء(٢).

وأول حال الفناء عند الخراز، هو أن الله أخلى الفانين فى أفعالهم من أفعاله وهو معنى قوله تعالى: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾(أ).

فالسالك يفنى عن نفسه وعن فنائه فلا يشعر به. وهو الذى يسمى مجازاً اتحاداً وفى علم الحقيقة توحيداً أو منتهى التوحيد كما يقول الصوفية البقاء فى الله وهو أعلى درجات الواصلين عندهم(٣).

ولقد حذر الطوسى فى «اللمع» من الأخطار التى يمكن أن تترتب على حال الفناء فمن ذلك أن يظن الصوفى أن الفناء هو فناء البشرية، فيصبح موصوفاً بالإلهية، فالبشرية لاتزول عن البشر، ولذلك غلطت جماعة من البغداديين فى

---

(١) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص: ١٠١.

(٢) محمد جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى ص: ٢٨٧.

(أ) سورة النحل: آية ٥٣.

(٣) حسن الشرقاوى: نصوص إسلامية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٥) ص: ١٩.

قولهم إنهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا فى أوصاف الحق، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم إلى معنى يؤديهم إلى الحلول، أو إلى مقالة النصارى فى المسيح عليه السلام.

والله تعالى لا يحل فى القلوب، ولكن يحل فى القلوب الإيمان به، والتصديق له، والتوحيد والمعرفة له[1].

(١) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى ص: ٨٠.

أولاً- تعريف الفناء

الفناء: مصدر فني يفنى فناء إذا اضمحل وتلاشى وعدم. وقد يطلق على ماتلاشت قواه وأوصافه مع بقاء عينه(1).

من هنا فالفناء هو المقام الذى تضمحل فيه أحوال السائرين، وتنعدم فيه مقامات السالكين حتى يفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل.

ومعنى هذا أن الفناء يصل العبد فيه إلى إنكار الذات بالنسبة لموقفه أمام الرب وهو لا يعنى إلغاء وعى الفرد أو نفى الذات حسب منطق المدرسة الصوفية المعتدلة فى مختلف الدوائر أو الطوائف الشاذلية أو السنية بوجه عام(2).

إذن فلابد أن نرفض وجود أنفسنا.. أى أن نعتبر ذواتنا عدماً بجانب الموجود الحق، وغير حقيقة بجانب الحق، وهذا يعنى تماماً أن نلغى نفوسنا، أو بمعنى أدق نجعلها تتلاشى وتفنى فى الحق. ومعناه: اعتبار الأغيار جميعاً بما فيها نحن أنفسنا عدماً بجانب وجوده، وغيبة بجانب حضوره فيما يتعلق بكل صفاتنا، ثم نكون على وعى بوجوده وحضوره وصفاته كما تتجلى فينا وفى الوجود الظاهر كما يقول ابن عطاء الله السكندرى(3).

ولقد أورد صاحب «الدرة الفاخرة» تعريفاً للفناء قال فيه: الفناء يتهيأ بجعل القلب واحداً، وذلك بتطهيره وحبسه عن الاتصال بشئ خلا الله، سواء فى

---

(1) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ 1 ص: 118.

(2) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية ص: 276.

(3) المرجع السابق ص: 275.

الإرادة أو العبم أو المعزفة، ورغبة الصوفى أو إرادته، لابد أن تصرف صرفاً عن الأشياء جميعاً المرغوب فيها والمراد. ولابد كذلك أن تطرد من خياله الواعى كل موضوعات العلم والعرفان، ولابد أن توجه أفكاره جميعاً إلى الله لاغير، وألا يذكر معه غيره(١).

ونسوق هنا رأياً للغزالى معبراً فيه عن الفناء فيقول: « . . . . ولست أعنى بفناء العبد فناء جسده بل فناء قلبه، ولست أعنى بالقلب اللحم والدم، بل سر لطيف له إلى القلب الظاهر نسبة خفية وراءها سر الروح الذى هو من أمر الله عز وجل(٢).

ويفلسف ابن عربى الفناء الصوفى فيقول: الفناء ليس معناه محو صفات الصوفى العارف أو محو ذاته، وليس هو تحققه فى مقام خاص بوحدته الذاتية مع الحق فحسب، بل هو رمز على صور المحدثات محواً مستمراً فى كل آن من الآنات وبقاؤها فى الجوهر الواحد المطلق.

فالفناء ليس معنى يتعارض مع فعل الخلق، بل هو أحد نظرية ابن عربى فى وحدة الوجود، بمعنى أن الفناء أحد وجهى الفعل، والوجه الآخر المقابل هو البقاء(٣).

ويرى الجنيد أن السبيل إلى الفناء هو إزالة الحجب. قالوا له: إنك تقول: الحجب ثلاثة" حجاب النفس، وحجاب الخلق، وحجاب الدنيا. فقال: إن هذه الحجب الثلاثة عامة، وهناك ثلاثة حجب خاصة هى: مشهد الطاعة، ومشهد الثواب، ومشهد الكرامة(٤).

ويحدثنا الجيلانى عن الفناء قائلا: الفناء هو إعدام الخلائق، وانقلاب طبعك عن طبع الملائكة، ثم الفناء عن طبع الملائكة، ثم لحوقك بالمنهاج الأول، وحيئئذ

(١) ملاجامى: الدرة الفاخرة ص: ٦٤ وانظر: طه عبد الباقى سرور. الحلاج ص: ٢٦.
(٢) الغزالى: إحياء علوم الدين، جـ٢، ص: ٢٨٨.
(٣) ابن عربى: فصوص الحكم، جـ ١، ص: ١٢٠.
(٤) كامل سعفان: سبحان الله، ص: ٤٩.

يسقيك ربك ما يسقيك، ويزرع فيك ما يزرع[1]. إن أردت هذا فعليك بالإسلام، ثم الاستسلام، ثم العلم بالله، ثم المعرفة، ثم الوجود. وإذا كان وجودك له كان كلك له.

وها نحن قد رأينا الجيلانى لم يخرج عن دائرة أهل السنة فى تصوفه. ويعرف الكلاباذى الفناء بعدة تعريفات نجملها فيما يلى[2]:

التعريف الأول: الفناء عن الحظوظ فلا يكون له شئ من ذلك حظ، ويسقط عنه التمييز، فناء عن الأشياء كلها شغلاً بمن فنى فيه، محفوظاً فيما لله عليه، مصروفاً عن جميع المخالفات. فلا يكون له إليها سبيل. كما قال عامر بن عبد الله: ما أبالى امرأة رأيت أم حائطاً. وأما معنى البقاء الذى يعقبه: هو أن يفنى عماله ويبقى بما لله.

التعريف الثانى: الباقى: هو أن تصير الأشياء كلها له شيئاً واحداً، فتكون كل حركاته فى موافقات الحق دون مخالفاته، فيكون فانياً عن المخالفات، باقياً فى الموافقات، وليس معنى هذا أن تصير الأشياء كلها شيئاً واحداً، بمعنى أن تكون المخالفات كالموافقات، أى ما نهى الله عنه مثل ما أمر الله به، ولكن على معنى أن لايجرى عليه إلا ما أمر به الله تعالى. وليس لحظ له فيه سواء كان هذا عاجلاً أم آجلاً.

التعريف الثالث: الفانى: هو أن يكون فانياً عن أوصافه. والباقى: هو أن يكون باقياً بأوصاف الحق. ويشرح الكلاباذى هذا المعنى بأن الله تعالى يفعل الأشياء لغيره، وليس له فيها مصلحة تعود عليه بنفع أو خير.

التعريف الرابع: الفناء: فناء عن شهود المخالفات، والحركات بها قصداً أو عزماً. والبقاء : بقاء فى شهود الموافقات والحركات بها قصداً وفعلاً، وفناء عن تعظيم ماسوى الله، وبقاء فى تعظيم الله تعالى.

---

(١) الجيلانى :فتوح الغيب ص: ١٧٠ ، ١٧١ .

(٢) محمد سليمان داود: ابن تيمية وفلاسفة التصوف ص: ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١.

ويستند الكلاباذى فى هذا التعريف إلى جزء من حديث يقال عنه إنه كان بين النبى صلى الله عليه وسلم وحارثة. يقول فيه: عزفت نفسى عن الدنيا، فكأنى أنظر إلى عرش ربى بارزاً.

التعريف الخامس: فناء: هو الغيبة عن الأشياء، يشبهه الكلاباذى بفناء موسى عليه السلام حين تجلى ربه للجبل، فخر موسى صعقاً.

التعريف السادس: يؤخذ العبد من كل رسم كان له، وعن كل مرسوم، فيبقى فى وقته بلا بقاء يعلمه، ولا فناء يشعر به، ولا وقت يقف عليه، بل يكون خالقه عالماً ببقائه وفنائه، ووقته، وهو حافظ له عن كل مفهوم.

هذا التعريف هو الذى يبدو فيه أن الفانى لا يعلم، ولا يشعر بنفسه، ولا بزمان هو فيه، وأن الله هو العالم به وبفنائه ووقته، وأنه حافظ له ثم يقول الكلاباذى: وليس الفانى بالصعق ولا المعتوه ولا الزائل عنه أوصاف البشرية، فيصير ملكاً أو روحانياً، ولكنه من فنى عن شهود حظوظه كما أخبرنا من قبل.

ومما يلاحظه الباحث على التعريفات السابقة للفناء التى أوردها الكلاباذى كلها تدور حول فناء الإنسان عن شهود مانهى الله عنه من المخالفات. والبقاء بشهود ما أمر الله به من الموافقات للشريعة، بل ينفى أن يكون الفناء هو شعور بصعق أوعته، أو زوال عن الأوصاف البشرية التى بها يتحول الإنسان إلى ملك أو روح، ولكن الفناء هو من فنى عن مطالبة الدنيوية أو فنى عن مخالفات الشريعة ولم يشهد إلا ما فيه طاعة أو موافقة لما أمر الله به أن يكون.

ولقد سئل بعض الصوفية عن الفناء؟ فقال: هو أن تبدو العظمة والجلال على العبد فتنسيه الدنيا والآخرة والدرجات والأحوال والمقامات والأذكار وتغنيه عن كل شئ وعن عقله وعن نفسه وفنائه عن الأشياء وعن فنائه عن الفناء فيغرق فى التعظيم[1].

---

(١) ابن عطاء الله: الحكم بشرح عبد الله الشرقاوى، ص: ٤٥، ٤٦.

فالصفة التى تسميها الصوفية الفناء، هو أن يكون الحق سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، فتفنى صفة البشرية وتبقى صفة الألوهية، فيكون التصرف فيه لله سبحانه وتعالى، لايختار هو شيئاً، بل يبقى فانياً عن إرادته وشهوته، فيحيا بحياة الله سبحانه وتعالى، وهو لا يدرك بالتعبير، بل يدرك بالذوق! والمؤمن كلما اتصف بصفة من صفات الله سبحانه وتعالى، قرب منه، إلا سورة الإخلاص، فلا يشاركه فى صفاته فيها أحد، فإن آدم عليه السلام لم يولد لكنه يلد، وعيسى عليه السلام لم يلد ولكنه يولد من جهة الأم لا من جهة الأب، والله سبحانه وتعالى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد(١).

ولقد عبر إخوان الصفا عن الفناء بقولهم: إنهم يرونه رؤية الحق فى جميع تصرفاتهم، ويشاهدونه فى كل حالاتهم، لا يسمعون إلا منه، ولا ينظرون إلا إليه، ولا يرون غيره على الحقيقة، فمن أجل ذلك انقطعوا إليه عن الخلق، واشتغلوا بالخالق عن المخلوق(٢).

---

(١) محمود على قراعة: الفرار إلى الله تعالى (القاهرة: دار مصر للطباعة، سنة ١٩٦٩م) هامش ص: ١٩١.

(٢) رسائل إخوان الصفا جـ ١ ص: ٣٧٦.

ثانياً ـ أول من تكلم فى علم الفناء

يشير كثير من كتاب التصوف إلى اعتبار أبى يزيد البسطامى (ت ٢٦١هـ) أول من أعطى للفناء مفهوماً محدداً وواضحاً.

وقد اعتبر نيكلسون أن أهمية البسطامى فى تاريخ التصوف الإسلامى راجعة إلى أنه أول من استعمل كلمة «الفناء» بمعناها الصوفى الدقيق، أى بمعنى محو النفس الإنسانية وآثارها وصفاتها، حتى ليمكن أن يعد هذا الرجل بحق أول واضع لمذهب الفناء(١).

ولقد خالف الأستاذ ماسينيون فى نسبة ذلك لذى النون المصرى (ت ٢٤٥هـ).

وعلى الرغم من أن السلمى فى «طبقاته» قد ذكر عن الخراز أنه أول من خاض علم الفناء فأطلق حكماً عاماً لم يناقشه مع البسطامى فى الواقع للكلام عما وراء الفناء.

فإن الخراز فى كلامه عن الفناء كان يؤكد فناء ذكر الأشياء سعياً لارتباطه بذكر الله تعالى فى قلبه، لا سعياً إلى الاتحاد(٢).

ويقول الخراز واصفاً هذا النوع من الفناء : أول مقام لمن وجد علم التوحيد مقام من حقق فناء ذكر الأشياء على قلبه(٣).

---

(١) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص: ٢٣، وانظر النص الأصلى فى كتاب نيكلسون: تراث الإسلام The Legacy of Islam P. 212.

(٢) القشيرى: الرسالة ص: ٢٣.

(٣) الطوسى : اللمع ص: ١٠٠ وما بعدها.

ولايطعن فى هذا ما ذكرته كتب التراجم من أن أبا سعيد الخراز (ت ٢٨٦ هـ) كان أول من تكلم فى علم «الفناء والبقاء» حيث أن المرحلة السابقة كانت بدايات لم تبلغ حد النظرية كاملاً.

فالثابت تاريخياً أن أبا يزيد البسطامى قد تقدمه - وأنه أسهب فى التحدث عن معراجه الروحى الذى وصل فيه إلى أقصى مراحل الفناء - وهو الفناء الذى اقترن بأحوال مثل السكر والاصطلام والشطح فهو قد بقى عند مذهب «التجاوزات» الفنائية إلا أن أبا سعيد الخراز كان أكثر تعمقاً فى الكلام عن حال الفناء.

وقد قيل: إنه أول من تكلم فى علم الفناء والبقاء.

وقيل أيضاً : سيد من تكلم فى علم الفناء والبقاء.

ومن هنا وجب التسليم بأن استخدام لفظ «الفناء» استخداماً صريحاً بالمعنى الذى ساد القرنين الثالث والرابع كان على يد البسطامى فهو أول من استخدم المصطلح بالمعنى الصوفى الدقيق.

ولذا فقد عده كثير من كتاب التصوف أول واضع لهذا المذهب.

لكننا إذا سلمنا بهذا نكون قد تجاوزنا عن حقبه زمنية طويلة سابقة على أبى يزيد تبلغ قرنين من الزمان.

ثالثاً ـ الفناء النفسى

لما كانت المعرفة الصوفية لاتتم على هذا النحو الإشراقى إلا مع الغيبة عن النفس أو فنائها عن إدراكات الحواس بحيث ينتقل مجال الإدراك من الجانب المادى إلى الجانب الروحى الخالص، فإن هذا يعنى بمالايدع مجالاً للشك ارتباط الفناء بالحالات النفسية المرتكزة على المشاعر الباطنية دون الحس أو العقل.

ويصل السالك إلى حال الفناء النفسى نتيجة لتعلقه الشديد بالذات الإلهية ذلك التعلق الذى يصاحب توجيه كل أجهزة الاستقبال البشرية سواء أكانت عقلية مدركة أو حاسية مستشعرة إلى اتجاه واحد بعينه هو اتجاه الذات الإلهية بحيث لايعود الشخص شاعراً بنفسه ولا بعدم شعوره بنفسه[1].

ويتفق هذا المعنى مع ما قاله الجيلى: «إن الفناء هو عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشئ من لوازمها[2]. والفناء النفسى إماتة للنفس وعزل لها، بل هو السبيل إلى الفناء عن الدنيا فلا يصل السالك ومعه شئ من نفسه[3].

كما عبر القشيرى رضى الله عنه عن طريق موت النفس بعبارات صحيحة مليحة، فقال: «قتل النفس فى الحقيقة التبرى من حولها وقوتها، أو شهود شئ منها، وردّ دواعيها إليها وتشويش تدبيرها عليها، وتسليم الأمور إلى الحق سبحانه وتعالى بجملتها، وانسلاخها من اختيارها وإرادتها وانمحاء آثار بشريتها عنها».

---

(١) إبراهيم إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى (القاهرة: رسالة ماجستير بكلية الآداب جامعة القاهرة رقم ٨، تحت إشراف أ.د أبو الوفا التفتازانى، سنة ١٩٨٠م) ص: ٦.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) نفس المرجع السابق، ص: ٦-٨.

وقال بعض العارفين: «ما الحياة إلا فى الموت. أى ما حياة القلب إلا فى إماتة النفس فالنعمة العظمى الخروج عن النفس لأن النفس أعظم حجاب بينك وبين الله»[1].

ومن استقرائنا لما أورده القشيرى نصل إلى الجانب النفسى فى فكرة الفناء. فهى مرحلة الفناء الكامل، بوصول النفس إلى مرتبة الشهود الحق بالحق. وقد حذر القشيرى من ذلك قائلاً: «وإذا قيل فنى عن نفسه، وعن الخلق، فنفسه موجودة، والخلق موجودون، ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين، لاعلم له بهم، ولا به، ولا إحساس ولا خبر، غير محس بنفسه وبالخلق[2].

فالقشيرى هنا وضح وفصل فيما جاء بهذه العبارة، فأبان أن ما تتصف به النفس، أفعال، وأحوال، وأخلاق، وأبان الفرق بين كل منهم بطريقة تفيد فائدة كبيرة، لافى السلوك الصوفى وحده، بل فى علم الأخلاق على وجه العموم.

أما الفناء النفسى عند الجنيد فهو «ذهاب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد ثم يذهب عن ذهابه، فليس شئ يوجد، ولا يحس بشئ يفقد... ذهب ذلك كله بالذهاب[*]

---

(1) السيد دحلان: تقريب الأصول لتسهيل الوصول لمعرفة الله والرسول (القاهرة م الحلبى بمصر ط الأخيرة، سنة ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م) ص: ٢٥٨.

(2) القشيرى: مرجع سابق ص ٣٧، ٤٦.

(*) الذهاب: تستعمل كلمة «ذهاب» مرادفة لكلمة «فناء» وفى هذا يقول السراج: وهو «أى الفناء» ذهاب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد، ثم يذهب عن ذهابه، والذهاب عن الذهاب، هذا مالانهاية له. ويعنى قد غابت المحاضر وتلفت الأشياء فليس يوجد شئ ولايحس. (نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص:٩٩).

كما يقول الطوسى مفرقاً بين الغيبة والذهاب: «الذهاب بمعنى الغيبة، إلا أن الذهاب أتم من الغيبة. (محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص:٢٦٥، أحمد صبحى: نصوص مختارة من التراث ص:٢١٩، حسن الشرقاوى: الألفاظ ص:١٦٩).

فالمريد الذاهب إلى الله لا ينبغى أن يلتفت إلى الجنة ورياضها، بل ينبغى أن يجعل همه هماً واحداً وذكره ذكراً واحداً حتى يدرك درجة الفناء والاستغراق. فلذلك قال تعالى: ﴿ولذكر الله أكبر﴾ (سورة العنكبوت : آية : ٤٥). وكذلك من ينتهى إلى درجة الاستغراق لايدوم ولا يثبت عليه، فإذا رد إلى نفسه فقد ينفعه تلاوة القرآن (ملا الجامى: الدرة الفاخرة ص: ٦٦). =

عنـــه[1]. بالإضافة إلى ذلك يحدثنا صاحب «اللمع» عن الجنيد، وقد سئل عن رجل غاب اسمه وذهب وصفه وامتحى رسومه فلارسم له؟ قال: نعم، عند مشاهدته قيام الحق له بنفسه لنفسه فى ملكـه، فيكون ذلـك معنى قولـه: «امتحى رسومه». ويعنى علمه وفعله المضاف إليه بنظره إلى قيام الله له فى قيامه[2].

وتأكيداً لذلك ما عبر عنه جماعة من الصوفية بأن قالوا: يؤخذ العبد من كل رسم كان له، وعن كل مرسوم فيبقى فى وقته بلا بقاء يعلمه، ولا فناء يشعر به، ولا وقت يقف عليه، بل يكون خالفه عالماً ببقائه وفنائه، ووقته، وهو حافظ له عن كل مفهوم على حد قول الكلاباذى[3].

ويتضح من التعريف السابق أنه لا زمان ولا مكان يشعر بهما الصوفى لأنه تحت سلطان الحقيقة حسبما يرى الباحث.

فمقام الفناء هو الذى تضمحل عنده الرسوم ويذهب العلم والمعلوم فلا يبقى

= وللمزيد راجع: الغزالى: الأربعين فى أصول الدين ص: ٦٥، وابن عطاء الله: مفتاح الفلاح ص: ٤٩.

ولقد قال أبو على الدقاق فى قوله تعالى: ﴿إنى ذاهب إلى ربى سيهدين﴾ (سورة الصافات : آية ٩٩).

قال: كان ذاهباً فى الله فلهذا صار ذاهباً إلى الله (القشيرى: شرح أسماء الله الحسنى ص: ٢٢٧).

ونورد الآن مثالاً يوضح مانقول: «فقد جاء رجل إلى بيت أبى يزيد البسطامى وطرقه، فقال له: من تطلب؟ قال:أبا يزيد. قال: ليس بالبيت غير الله!! وطرق مرة أخرى بابه طارق وقال: أهنا أبو يزيد. فصاح: إن أبا يزيد فى طلب أبى يزيد منذ أعوام فما رآه. يشير بذلك إلى ذهابه عن الخلق إلى الحق بلا عوده. كما قال الجنيد فى تفسير قول البسطامى فى كلامه «ليس بليس» قال: هو ذهاب ذلك كله عنه وذهابه من ذهابه.

فالفناء عند القوم ذهاب بمعنى غيبة الصوفى عن العالم المحيط به، وعن مشاهدات من عالم الخلق بمشاهدات من عالم الحق، أو هو فناء عن الكون بالمكون، بل هو فناء عن الفناء، أو هو فقد عن الفقد، وذهاب عن الذهاب.

(١) الطوسى : اللمع ص: ٤٢٧.

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٣) الكلاباذى: التعرف ص: ١٥٢ وللمزيد راجع : المحاسبى: رسالة المسترشدين ص: ٣٠.

فيه إلا الأحد الفرد الصمد[1]. ويعود الجنيد فيتحدث عن الفناء قائلاً: «استعجام كلك عن أوصافك، واستعمال الكل منك بكليته». أو : «استعجام الواصفين عن أوصافك واشتغال الكل منك بكليته».

فالفناء عند الجنيد هو فناء الشعور بالعلم، والفعل، والنفس، فيصبح القلب خالص التوجه والحضور مع الله، لا فناء الوجود بالمعنى الفاسد[2].

ويسلمنا التعريف السابق للفناء عند الجنيد إلى تعريف آخر يصف فيه الفناء قائلاً : الفناء هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به». وقال أيضاً: أن تكون مع الله بلا علاقة[3].

ويرى صاحب «الدرة الفاخرة» : أن الفناء عبارة عن حالة تركد فيها الحواس ولا تشتغل، ويسكن فيها الخيال ولا يشوش، فإن بقيت فى الخيال بقية مغلوبة لم يؤثر إلا فى محاكات ما يتجلى من عالم القدس حتى يتمثل الأنبياء والملائكة، والأرواح المقدسة فى قوالب الخيال[4].

وهناك رأى صاغه الطوسى فى معنى الفناء النفسى يقول فيه: «فناء صفة النفس، وفناء المنع، والاسترواح إلى حال وقع[5].

ومما أشار إليه الخراز بهذا الصدد أنه قال: «إذا أناب العبد إلى الله، وتعلق بالله، وسكن فى قرب الله، نسى نفسه، ونسى ماسوى الله، فإذا قيل له: من أنت، وماذا تريد؟ لا يكون له جواب أفضل من أن يقول: الله[6].

---

(١) السيد دحلان: مرجع ص: ٢٢٠.

(٢) محمد مصطفى : دراسات عن الجنيد البغدادى هامش ص: ٢٠٦.

(٣) ابن عجيبة، أحمد بن محمد: إيقاظ الهمم في شرح الحكم (القاهرة: م الحلبى ط ٣ سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م) ص: ٤.

(٤) ملاجامى عبد الرحمن: الدرة الفاخرة (كردستان: م كردستان العلمية، د.ت) ص٦٤، ٦٥.

(٥) الطوسى، أبو نصر السراج: اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقى سرور (القاهرة، م السعادة، سنة ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م) ص:٤١٧.

(٦) كامل سعفان: سبحان الله ص: ٤٩.

ويؤيد صدق مانقول مايذهب إليه ابن عربى فى هذا الصدد حيث قال: «إذا أراد الله عز وجل أن يرى عبداً من عبيده نفسه فلابد من فناء العبد عن شهود نفسه عند التجلى وتجرد الروح وحينئذ ترى ربها كما يراه الملائكة[١].

كما يتحدث إقبال قائلاً: احكم نفسك فى حضرته، ولا تفن فى بحر نوره، فإذا كنت ثابت الروع حقاً فاعتبر نفسك حياً باقياً مثله[٢].

فالفناء ـ على فهمنا لرأى إقبال، منظوراً إليه من خلال رأى الغزالى ـ هو إغراق النفس التى لم تزل فى حياتها، ولم تنقدح من كيان صاحبها شرارة خير تخلص إليها وتستقر فيها[٣].

وهو ما يسميه النفرى: بالخروج من النفس، أو عبور النفس وتجاوزها، وتلخيص هذا العبور فى كلمات قليلة بليغة : «اخرج عن نفسك، اخرج عن همك، اخرج عن علمك، اخرج عن عملك، اخرج عن اسمك، اخرج عن كل ما بدا لك (أى ظواهر الكون المادى كله).

وماذا بعد ذلك؟ يكون مطلوبك هو الله، وهمك هو الله، وذكرك هو الله، ونطقك هو الله.

ونسوق هنا رأى الجيلانى الذى يقول فيه عن الفناء النفسى: «فتفنى عن هواك ونفسك ورعونتها فى ظاهرك وباطنك، فلا يكون فى باطنك غير توحيدك له، وفى ظاهرك غير طاعة الله وعبادته مما أمر ونهى[٤].

ألم يدع الصوفى الكامل أبو الحسن الشاذلى ربه متوسلاً أن يأخذه من هذه النفس، فقال: «رب خذنى إليك منى وارزقنى الفناء ولاتجعلنى مفتوناً بنفسى، محجوباً بحسى. . وتلك النفس هى الفتنة والحجاب»[٥].

---

(١) الشعرانى: اليواقيت والجواهر (القاهرة: م صبيح، د. ت) جـ١ ص: ١٢١.

(٢) The Conception of good and the meaning of prayer. III, P. 79-89.

(٣) عبد الكريم الخطيب: الله والإنسان، ص: ٤٢٣.

(٤) الجيلانى: فتوح الغيب (القاهرة: م الحلبى ط٢، سنة ١٣٩٢هـ/١٩٧٣م) ص: ١٣٨.

(٥) مصطفى محمود: وبدأ العد التنازلى ص: ١٠٣.

ولاريب عندنا فى أن هذا المعنى يتفق مع رأى أبو جعفر الخلدى (ت ٣٤٨هـ)، والذى يقول فيه: التصوف: هو طرح النفس فى العبودية، والخروج من البشرية، والنظر إلى الحق بالكلية(١).

معنى هذا أن الفناء يصل إلى إنكار الذات بالنسبة لموقف العبد أمام الرب وهو لايعنى إلغاء وعى الفرد أو نفى الذات حسب منطق المدرسة الصوفية المعتدلة فى مختلف الدوائر أو الطوائف الشاذلية أو السنية بوجه عام(٢).

وصدق من قال: والله ما غاص فى بحر الفناء إلا من باع نفسه لله(٣).

وقد قال جل علاه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَ﴾(أ).

االمتأمل لهذه التعريفات يدرك على الفور أن عملية ضبط القوى تخلق نوعاً من الاستغراق الفكرى فى موضوع واحد بعينه بحيث يفنى السالك عن كل شئ عدا الموضوع الذى استغرق تفكيره فيصير القلب متأهباً للامتلاء بالمحبوب ولا شئ غير ذلك.

وقد عبر عن هذا أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى بقوله: «يمكن القول بلغة علم النفس الحديث: أنَّ حالة الفناء هى الحالة الوجدانية التى يفقد فيها الشخص مؤقتاً شعوره بالأنا إلا أن هذه العملية ليست مقترنة بفقد تام للحس، بل هى غيبة مؤقتة عن المحسوسات التى لا تفنى وجوداً ولكن تفنى شهوداً وشعوراً»(٤).

وما يهمنا الإشارة إليه فى هذا البحث هو فكرة الفناء عن الآلام حيث إنها سابقة لكل أنواع الفناء إلا أنها خاصة مميزة لهذه الأنواع كافة وهى عبارة عن

(١) عبد الحليم محمود: قضية المنقذ من الضلال (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨١) ص: ٤٣.
(٢) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية، ص: ١٧٦.
(٣) ابن عطاء الله: الحكم، بشرح مصطفى أبو العلا (القاهرة: م الجندى د.ت) جـ٢ ص: ٢٨٣.
(أ) سورة التوبة: آية: ١١١.
(٤) أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى، ص: ١٤٧.

فقدان الوعى أو الإحساس بالآلام لاستغراق الصوفى فى العبادة والإقبال على الله.

ولعل قصة يوسف فيها الدليل الكافى على أن حال الفناء النفسى له أصل قرآنى فنسوة فرعون قد قطعن أيديهن عندما خرج عليهن يوسف. فقد ألهاهن جمال يوسف فلم يشعرن بآلام قطع الأيدى أو جريان الدم من الأكف الناعمة، لقد ذهلن عن كل شئ عدا يوسف الصديق[(١)].

وهذا ولاشك فناء من وجهين: فناء عن قطع الأيدى أولاً. وفناء عن الألم الذى يعقب ذلك. وتزداد صورة الفناء عن الآلام وضوحاً إذا ما تذكرنا رقة النساء وضعفهن وسرعة تأثرهن. فهذه غيبة عن الإحساس والشعور[(٢)].

وأما الوجه الثانى من الفناء: فهو الاستغراق الكامل فى مشاهدة يوسف بدرجة غيبة النسوة عن كل شئ حتى تلاشت كل الأشياء ولم يعد هناك إلا يوسف الصديق.

وهذه غيبة عن المحب فى محبوبه. وهذا فى مجال مشاهدة بشر له نظائر وأشباه، فما بالنا إذا كانت المشاهدة لمن ليس كمثله شئ.

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾[(أ)] وقد كان بشراً.

﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[(ب)] ولم يكن ملكاً.

ومن لوازم هذا الفناء النفسى ضبط الحواس بدرجة تمكن السالك من السيطرة التامة على ميوله وأهوائه وشهواته وغرائزه بحيث يصبح فى حالة لا يشعر فيها بما يطرأ عليه من لذات وآلام بل تستوى عنده اللذة والألم[(٣)].

---

(١) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين: جـ٣، ص: ٢٣٩.

(٢) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص: ٨ وما بعدها.

(أ) سورة يوسف: آية: ٣١.

(ب) سورة يوسف: آية: ٣١.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحات.

ومما هو جدير بالذكر أن الفناء عند نسوة فرعون لحظة خرج إليهن يوسف وقطعن أيديهن دون أن يشعرن بذلك قد وجد صداه عند كثير من زهاد القرنين الأولين للهجرة. ولعل ما قيل بشأن رابعة العدوية (ت ١٨٥هـ) من أنها أماتت حواسها تماماً ووضعت عليها حائطاً سميكاً حجبها عن الدنيا ومافيها هو بداية جديدة (للفناء عن الآلام).

والروايات حول رابعة كثيرة ومتعددة وكلها تدور حول استغراق هذه المتصوفة فى حب الله مما يمكن معه القول بأنها دخلت حال الفناء دون أن تتكلم عنه صراحة.

وبإذاعة هذه الروايات فإن رابعة تكون قد وصلت فى رحلة الترقى الروحى إلى حال يمكن أن تكون فناء عن الآلام ولم لا؟! وقد كانت حتى موتها شعلة زينتها الألم[١].

ولقد امتد أثر هذا الحال إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين، بل إنه وإن كان ما ذكر عن فناء رابعة هو من قبيل الاستنتاج فإن الفناء عند السرى السقطى (ت ٢١٥هـ) كان مصرحاً به فهو يقول: «إن كل ألوان العذاب أحب إلينا من حجابك لأنه حين ينكشف جمالك لقلوبنا لا نبالى بألوان العذاب»[٢].

ولقد صار هذا الحال منذ القرن الثالث الهجرى من المناقب الرئيسية للصوفى الحق، وكان ذلك بفضل الصوفى البغدادى السرى السقطى أستاذ الجنيد، الذى بلغ مقام الأنس بالله إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لما أحس بألمه. وإنما يدل ذلك الفناء عن الآلام على أن هذا كمال الاستغراق فى حب الله يزيل الإحساس بالنفس الكلية. بل كان لهذا الحب والعشق دلائله وعلاماته على جسد السرى السقطى الذى أضناه الحب فأصبح جسده سقيماً.

ولا أدل على صدق السرى فى أنه غرق فى مقام الفناء فى الله نتيجة عشقه له حتى يبس جلده، على عظمه من فرط محبته لله[٣].

---

(١) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامي ص: ٨ وما بعدها.

(٢) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى: ص: ١١-١٥.

(٢) إبراهيم ياسين: المرجع السابق، نفس الصفحات.

وكل هذه المقومات كشفت لنا بما لا يدع مجالاً للشك أنَّ صوفية الفناء كانوا سيكولوجيين بالدرجة الأولى شغلوا بدراسة الباطن. وكان منهج الاستبطان وسيلتهم لدراسة بواعثهم الباطنية، وهم قد أصروا على هذا المنهج باعتبار أن تجاربهم الذوقية غير متاحة للعوام.

وفى هذا الصدد يشير أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى قائلاً: «وجدير بالذكر أن كون علم النفس عند ابن عطاء الله وغيره من الصوفية ممتزجاً بعلم الأخلاق»(*).

ونخلص من ذلك إلى القول بأن الفناء السيكولوجى لم يكن حالة مرضية ولم يكن شذوذاً.

هذا وقد لوحظ أثناء الحديث عن الجانب السيكولوجى لخبرة الفناء ارتباط اللفظ بمعانى أخرى مثل الوجد، والسكر، والغيبة، والمحو. وهى ألفاظ ليس بينها فروق حاسمة. وهى غالباً ما تستخدم لترسم صورة للفناء فى جانبه النفسى، وهى مسميات مختلفة لحالة واحدة. إذ تؤدى جميعها فى النهاية إلى حال الفناء، أو هى فناء عندما تصل إلى أعلى درجاتها، بل إن الوجد أعم من الفناء باعتباره صفة مميزة لحال الفناء وكذلك للأحوال الأخرى[1].

وما من شك فى أن هذه المسميات هى التى تعطى صورة واضحة للحال فى جانبه النفسى وهو الجانب الذى أدى بطائفة من غلاة الصوفية إلى القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

ومن آثار الفناء فى جانبه النفسى أيضاً دخول الصوفى إلى حال يضيفون فيه إلى أنفسهم صفات إلهية اعتقاداً منهم أن فناء أوصاف العبد تفنى للدخول فى

(*) يراجع فى ذلك حال الفناء فى التصوف الإسلامى للدكتور إبراهيم ياسين، رسالة ماجستير بكلية الآداب جامعة القاهرة بإشراف أ.د أبو الوفا التفتازانى سنة ١٩٨٠م.

(١) ابن تيمية: مجمرعة الرسائل والمسائل (القاهرة: م الشرفية بمصر ط١، سنة ١٣٢٣هـ) جـ١ ص: ١٩٨.

أوصاف الحق بما يضفى على البشر معنى إلهياً ويؤدى إلى الخلط بين ما هو بشرى، أو يسمح للخلق أن يرتفع إلى مرتبة الخالق(١).

وهذا أيضاً وهم محض لأن التخلق بالأخلاق الإلهية لايعنى مطلقاً صيرورة العبد إلهاً. فالعبد عبد والرب رب(٢).

فلا يقتضى الفناء إذن أن يختلط الأمر على الصوفى فيرى أنه تحقق بصفات الألوهية، ويؤكد نيكلسون أن أعلى مراتب الفناء فى التصوف الإسلامى هى تلك المرحلة التى يتوقف فيها الوعى تماماً بدرجة يستغرق فيها السالك حتى لا يعود محساً بما يقع من أمور تثير الألم لأنه قد فقد إحساسه أو هو قد أصبح فى حالة تركيز كاملة على فكرة الألوهية.

(Concentration upon the thought of Good). (٣)

---

(١) W. JAMS: The Varieties of Religious Experience, London, 1961, P. 4930.

وانظر: W. STACE: Mysticism and philophy, Macmellan, London, 1961, P. 281.

للمزيد يراجع فى ذلك حال الفناء فى التصوف الإسلامى رسالة ماجستير للدكتور إبراهيم ياسين بكلية الآداب جامعة القاهرة تحت رقم (٨).

(٢) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص: ١٧-٢١.

(٣) R.A. Nicholson, London and Boston, 1975; P. 55.

رابعاً-الفناء الأخلاقى

مما لاشك فيه أن المعنى الأخلاقى للفناء كان أسبق المعانى الواردة عند الصوفية هو أساس أصيل لمعظم التعريفات التى أجملتها فيما سبق.

والتصوف السنى هو ذلك المنبع الفياض للفناء المعتدل الذى تمسك أصحابه بتمثل الشريعة فى كل ما صدر عنهم من أقوال وأفعال حال فنائهم(*).

كما أن هناك مدرسة إسلامية تمسكت بالكتاب والسنة وحافظت على المعانى الموافقة للشريعة، فكان أبو نصر السراج الطوسى (ت ٣٧٨هـ). وتلاميذه وأتباعه من أمثال الهجويرى (ت ٤٦٥هـ)، والسلمى (ت ٤١٢هـ)، والقشيرى (ت ٤٦٥ هـ) من أشد أنصار الفناء المعتدل الذى ذهب إليه الجنيد (ت ٢٩٧هـ) وجميعهم اتفقوا على إفراد القدم عن الحدث وحفظوا للألوهية سموها وأزليتها وللبشرية حدوثها وعبوديتها.

ولكنا نعود فنتساءل عن ماهية هذا المعنى المعتدل للفناء؟ نقول إجابة على ذلك إنَّ القوم من الصوفية يذهبون إلى أنه فناء الأوصاف الذميمة وسقوطها عن العبد وذلك أنهم فطنوا إلى أن النفس البشرية مطبوعة على الشر وبها ميل طبيعى إلى الرذيلة فكان ضرورياً إذن أن يتجردوا عن صفاتها الذميمة المفتقرة إلى السمو والكمال.

وهكذا يصير ارتقاء الصوفى الفانى رهناً بفعلين:

(*) يراجع فى هذا الصدد، رسالة إبراهيم ياسين حال الفناء فى التصوف الإسلامى المعنى الأخلاقى للفناء.

أولهما: «التخلية وفيها يتخلى عن كل ما يهبط بالنفس ويجذبها إلى مستوى الأهواء الدنيا من لذات وآلام وشرور.

وثانيهما: التحلية وفيها يتحلى بالأخلاق الحسنة والفضائل الروحية التى تسمو بالبشرية إلى أعلى مراتبها.

فإذا تخلى الإنسان عن ذاته وأنيته، إنما يعنى الفناء والموت بالنسبة له فى الحياة قبل الممات. وكلما أمكن للإنسان العامل المجاهد التخلق بأخلاق الله فى توكيد ذاته كان أقدر على مقاومة كل ألوان الفناء والفساد.

ولاشك أن الحلاج (ت٣٠٩هـ) قد عرف فى فنائه مبدأ من المبادئ الأخلاقية التى سادت لدى جمهرة الصوفية المعتدلين وهو مبدأ الرضا والتسليم بالاختيار، بل هو يرى بأن اختياره لاحق على اختيار الله له، وبدونه لايتم للحلاج اختيار. يقول[(١)]:

إنى لراض بما يرضيك من تلفى[(*)] يا قاتلى ولما تختار أختار

وواضح أن كلمة «تلفى» تعنى «الفناء» الذى يتم فيه ذوبان الذات وتلاشى الصفات. لذلك فإن كلمة «قاتلى» تشير إلى إفناء الذات وسلبها صفاتها بمحض العناية الإلهية. كما أن فناء الحلاج لم يكن بدون هدف بل لعله اختار طريق الفناء من أجل غاية أخلاقية سامية. وهو لاشك قد اعتبر جسده حائلاً وحجاباً يحول بينه وبين تحقيق هذا الهدف الأخلاقى.

ولذا كان عليه أن يتخلص بكل الوسائل من هذا الحجاب. وهو فى حال فنائه يرى ضرورة محو الذات والتخلى عن صفاتها من أجل اكتساب صفات أسمى وأقدس.

---

(١) الحلاج (أبو مغيث الحسين بن منصور) : الطواسين (القاهرة: مكتبة الجندى، سنة ١٩٧٠م) ص: ١٢٤.

(*) التلف: يقول الطوسى: التلف معناه الحتف، والحتف والتلف ماينتظر منه الهلاك فى حينه.

إن عنــــدى محـــو ذاتـــى   مـــن أجـــل المكـرمـــــات

وبفنـائــى فــى صفـاتــى   مـــن قبيـــح السيئـــات

كما يشير الأستاذ الدكتور توفيق الطويل فى كتابه «الفلسفة الأخلاقية» إلى أن تجربة الاتحاد عند البسطامى (ت ٢٦١هـ)، أو الحلول عند الحلاج (ت ٣٠٩هـ)، أووحدة الوجود عند ابن عربى (ت ٦٣٨هـ) ما هى إلا تجربة روحية ترتد فى مقوماتها الأساسية إلى معان أخلاقية لها قداستها عند جمهرة الناس فى كل زمان ومكان[١].

ولكى نستوضح ذلك ننظر فيما تعرض له الجنيد (ت ٢٩٧هـ) عندما عرف التصوف فقال: «التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدعاوى النفسية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ماهو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم فى الشريعة[٢].

وهذا ما يرمى إليه الكتانى[*] فى ربط التصوف بالأخلاق فيرى أن : «التصوف خلق فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء»[٣].

ومن التعريفات التى أوردها الجنيد (ت ٢٩٧هـ) فناء النفس بالمعنى الأخلاقى، لا بالمعنى الوجودى، إذ أنها عرفت بأنها المذموم من أخلاق العبد[٤].

---

(١) توفيق الطويل: الفلسفة الأخلاقية (القاهرة: دار النهضة العربية، ط٢ سنة ١٩٧٠) ص: ١٤٣.

(٢) الكلاباذى (أبو بكر محمد) : التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمد أمين النواوى (القاهرة: ط٢، سنة ١٤٠٠هـ) ص: ٢٥.

(*) هو أبو بكر محمد بن على بن جعفر الكتانى ، ويقال كنيته أبو عبد الله. توفى سنة ٣٢٢هـ.

(٣) الأستاذ مصطفى عبد الرازق: تعليق على مادة تصوف. دائرة المعارف الإسلامية.

(٤) محمد مصطفى : دراسات عن الجنيد ص: ٢٠٠.

ولايختلف سهل التسترى (ت ٢٨٣هـ) عن الجنيد فى التعريف الذى أورده عن الفناء، فيروى لنا: «وأول ما يؤمر به المريد التبرى من الحركات المذمومة، ثم التنقل إلى الحركات المحمودة، ثم التفرد لأمر الله تعالى، ثم التوقف فى الرشاد، ثم الثبات، ثم البيان، ثم القرب، ثم المناجاة، ثم المصافاة، ثم المولاه، ويكون الرضا والتسليم مراده، والتفويض والتوكل حاله، ثم يمن الله تعالى بعد هذا بالمعرفة، فيكون مقامه عند الله مقام المتبرئين من الحول والقوة، وهذا مقام حملة العرش وليس بعده مقام[1].

وعلى ضوء هذا التعريف السابق للفناء عند سهل نستخلص ملاحظتين:

الأولى: أنه فى تعريفه السابق للفناء عدد لنا عدداً من المقامات فأصبح تعريفاً شاملاً جمع فيه معظم المقامات عند الصوفية أو عند المريد السالك حسبما يرى الباحث.

الثانية: تشبيه الفانى فى حب الله بحملة العرش من الملائكة. ولاشك أن هذا تشبيه عظيم يدل على علو همة الصوفى الفانى عندما يصل إلى مقام المتبرئين من الحول والقوة.

ومن الملاحظة الثانية يقرر الباحث بما لايدع مجالاً للشك أن التسترى مسقط للتدبير مع الله وسوف نوضح ذلك فى صفحات أخرى إن شاء الله تعالى بشئ من التفصيل عند حديثنا عن علاقة التدبير بالفناء.

ولما كان الأصل فى التصوف أنه أخلاق، فإن المدخل إلى الأخلاق يكون عبر رحلة شاقة من التطهر والتصفية والتنقية، وهذه الرحلة لا تبلغ كمالها إلا بالفناء. والطريق إلى الفناء أحوال، والأحوال لا تدوم فهى سريعة الزوال، وأن الحال الأدنى يفسح مجالاً للحال الأعلى فهى بروق وخطفات ولوامع[2].

---

(١) كامل سعفان : سبحان الله (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨٠م) ص: ٢٩.

(٢) إبراهيم إبراهيم محمد ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص ٢٤.

وقد أوردنا فى معرض حديثنا السابق أن الفناء عند الصوفية هو فناء عن الأوصاف المذمومة والاتصاف بالأوصاف المحمودة. وهذا يعنى اتصاف النفس بأضدادها من الصفات الحميدة فيما عرف بجانبى التخلى والتحلى. وهذا يشكل الجانب الأخلاقى للحال أو ما اعتبرناه بداية جديدة كما يمكن أن يكون نظرية أخلاقية فى الفناء.

ومن هنا قالوا - أى الصوفية - إنَّ الفناء الصوفى هو الحال التى تتوارى فيها آثار صفات النفس المذمومة التى هى وليدة الهوى، والشهوة، فقد أدرك الصوفية أن الصفات السيئة، والميول والأفعال الذميمة إنما تنبع من النفس، فمتى فنى العبد من أوصافه المذمومة، وعاداته الخبيثة، فمحو هذه الصفات عنها يقترن بالتحلى بالصفات المحمودة والأخلاق الحميدة، الأمر الذى اصطلح عليه الصوفية بتسميته بمقام «التخلى عن الرذائل والتحلى بالفضائل»[1].

فمن المعروف بداهة، ومن المقرر فى التربية الصوفية أنه كلما ضاقت دائرة الحس فى الوعى الإنسانى اتسعت دائرة المعنى. أى أنه بقدر مايتخلى الإنسان عن المحسوسات المادية وتوابعها يستطيع أن يتمتع بقدر من الوعى الروحى.

وتلك هى النظرية المعروفة فى التصوف «بالتخلى والتحلى»..

ومما يرويه القشيرى فى شرح مقام الفناء موضحاً التلازم بين التوحيد والأخلاق: «ففناء العبد عن أفعاله الذميمة، وأحواله الخسيسة بعدم هذه الأفعال، وفناؤه عن نفسه وعن الخلق بزوال إحساسه بنفسه وبهم»[2].

وعن الجرجانى أنه قال: الفناء: فناءان: أحدهما ذوقى، والآخر خلقى، فالذوقى هو عدم الإحساس، بعالم الملك والملكوت، بالاستغراق فى عظمة البارى ومشاهدة الحق. والخلقى هو سقوط أوصافه المذمومة، واستبدالها

---

(١) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص ٢٤.

(٢) أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل) (مصر: دار المعارف بمصر، سنة ١٩٦٩م) ص: ٢٠٣.

بالأوصاف المحمودة[1]. ويسعى بعد ذلك إلى الفناء فى الذات الإلهية، وإلى أن يبقى فيها وبها، وعندئذ يكون فانياً عن أوصافه، باقياً بأوصاف الحق، بمعنى أنه يفعل الأشياء لا لجر منفعة إلى نفسه ولا لدفع مضرة عنها[2].

وبناء على هذا، نقول: «ليس هدف الإنسان الكامل المتصف بأخلاق الله وأخلاق رسوله صلى الله عليه وسلم الذى كان خلقه القرآن البلوغ درجة الفناء فى الذات العظمى، بل على العكس من ذلك هدفه الإبقاء على ذاته المتناهية وعمله الدائم على إذكاء شعلتها ذلك بألا تفنى فناء القطرة فى المحيط أو تتلاشى فى الخضم الواسع اللانهائى.

فالمعنى الأخلاقى للفناء هو سقوط الأوصاف المذمومة، والبقاء بالصفات المحمودة[3]. ومعنى ذلك أنه إذا فنى العبد عن سوء الخلق بقيت له الكمالات الخلقية، فالصفات التى يتصف بها الإنسان عبارة عن تصرفات وسلوك وأخلاق هى جبلة فيه وطبع، فإذا فنى عن التصرفات والسلوك الذميم، أى إذا فنى عن شهواته بقى له إخلاصه وطاعته فى عبوديته[4]. فمن فنى عن صفاته المذمومة بقى بصفاته المحمودة إذ أن الفناء يقتضى تزكية النفس[5].

وهذا يذكرنا بما قاله الكلاباذى: «وهذا معنى قولهم: يكون فانياً عن أوصافه، باقياً بأوصاف الحق».

ويفسر الكلاباذى هذا المعنى قائلاً: «بأن الله تعالى يفعل الأشياء لغيره وليس له فيها مصلحة تعود عليه بنفع أو خير»[6].

---

(١) طه عبد الباقى سرور: الحلاج ص: ١٩٧.

(٢) الكلاباذى : مرجع سابق ص: ١٤٨.

(٣) القشيرى : مرجع سابق ص: ٣٦.

(٤) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية ومعانيها (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية ط٢، د.ت) ص: ٢٥٣.

(٥) السهروردى: عوارف المعارف، ملحق الإحياء للغزالى (القاهرة: م الحلبى، ب.ت) جـ٤ ص: ٤٤٤.

(٦) الكلاباذى : نفس المرجع والصفحة.

وهكذا يتأتى للسالك أن ينسلخ عن كل ما يشوب النفس ويتعلق بكل ما من شأنه أن يكون فضيلة راقية. وهذا هو ما اصطلح عليه العرفاء مرحلة التخلى عن الرذائل، والتحلى بالفضائل كما أسلفنا فيما تقدم. أو على حد تعبير الكمشخانوى: «الفناء عن الملكات النفسانية بالأخلاق الإلهية»[١]. والتخلق بالأخلاق الإلهية يعنى تمثل الصفات، وهو لا يؤدى إلى القول بصيرورة الإنسان إليها أو هبوط الإله إلى مستوى البشرية فيصير بشراً، أو ينطبق عليه ما ينطبق على البشر، بل يظل الإله إلهاً، والإنسان إنساناً، إلا أن المحدث الفانى لا يكف عن التنزيه بصفات الخالد الأزلى حتى يصير موافقاً الإرادة الإلهية فى كل حركة وفعل، بل فى سكونه وصمته أيضاً بمعنى الفناء عن الإرادة الذاتية والفناء عن التدبير الشخصى[٢].

وهذا لايعنى اتحاد الإرادتين، فما هو بشرى يبقى كذلك، وماهو إلهى لايمكن أن يتحد بالبشرى، وكل ماهنالك طاعة دائمة من جانب السالك فى كل ما يريده الحق منه، وهذا النوع من الطاعة لا نظير له، لأنه فناء عن اختيار وتدبير الطاعة بالطاعة ذاتها[٣].

ومن ثم فإن الفناء الصوفى هو الحال التى تتوارى فيها آثار الإرادة الشخصية والشعور بالذات وكل ماسوى الله، فيصبح الصوفى لايرى، ولا يسمع، ولا يدرك فى الوجود غير الحق. ولا يشعر فى الوجود سوى الحق، وفعله وإرادته. فلا غرابة إذن أن نجد معظم الصوفية على اختلاف درجاتهم يرون ضرورة الفناء عن الذنوب والنقائص ومفارقتها كدرجة محدودة ومعدودة فى سلم التدرج فى معراج الفناء، بعد التخلص من الآثام والعيوب التى جبلت النفس عليها[٤].

---

(١) إبراهيم إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص: ٢٦ وما بعدها.
(٢) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص: ٣٤.
(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٤) نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

خامساً ـ الفناء العرفانى

المعرفة التى تتم فى حال الفناء عند الصوفية إدراك مباشر يتميز بالصدق والوضوح وتنأى عن كل ماهو مادى، أو ما يتعلق بموضوعات عالم الحس، كما أن الحواس العادية لا تلعب أى دور مهما كان صغيراً فى إدراك موضوعات هذا النوع من المعارف السامية.

ولا تتأتى هذه المعرفة ولا يتم هذا الكشف إلا عندما يغيب السالك عن أمور الدنيا ويضعف العالم المحيط أهميته بالنسبة له حال فنائه بحيث يبدو الطريق ممهداً إلى ما يبدو حكمة أسمى وعلماً لدنياً يأتى من الخالق هبة ومنحة وليس كسباً للسالك بأى معنى[١].

ومن المعلوم لدى الصوفية أن المعرفة اليقينية بالله يحلصها المتصوف بعد اجتيازه الطريق إلى الله، وفى هذا الطريق تتوارد عليه أحوال السكر والصحو حتى يصل إلى مرحلة الفناء الأولى وهى المرحلة التى تتطهر فيها أحوال الذات الحسية تماماً حيث تتصل فيها إرادة الإنسان المتناهية المحدودة بإرادة الخالق اللامتناهية فتنمحى فيها[٢]. فهناك إذن صلة وثيقة بين المعرفة والفناء حيث يزيل الفناء الستار الموجود على النفس فتظهر الأشياء على حقيقتها[٣].

---

(١) يراجع فى هذا الصدد رسالة إبراهيم ياسين موضوع: الفناء العرفانى.

(٢) أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية (الإسكندرية: دار المعارف، ط١، سنة ١٩٦٣م) ص: ١٨.

(٣) محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧١م) ص: ٢٤٥.

ولابد أن ننبه هنا إلى أن الفناء يكون فناء فى العرفان لا فى الأعيان: وذلك لأنهم فنوا عن أنفسهم ووجودهم وبقوا به وبوجوده وصار هو هو. وهذا الفناء عبارة عن الفناء فى العرفان لا فى الأعيان فإن ذلك غير ممكن كما هو معلوم من حال الأنبياء والأولياء، الذين كانوا فانين فيه باقين به، مع بقاء تشخصهم الصورى. وكثيراً من الناس قد غلطوا فى هذا المقام وتوهموا أن المراد بالفناء الفناء فى الأعيان(١).

والعارفون بالله فانون عن أنفسهم، لا قوام لهم بذاتهم، وإنما قوامهم من حيث ذواتهم بالله. فهم يتحركون بحركة الله، وينطقون عن الله بما يجرى على ألسنتهم، وينظرون بنور الله فى أبصارهم(٢).

فمن عرف الحق: أى من تحقق فى مقام المعرفة بالله تعالى (شهده فى كل شئ). أى رآه ظاهراً فى أعيان الموجودات، فلا يستوحش من شئ، يأنس به فى كل شئ: لأن العارف إذا كان فى مقام البقاء يرى الخلق، ويرى الحق ظاهراً فى كل الأشياء وقائماً بها مع عدم غيبته عن نفسه وحسه.

وفى هذا يقول نيكلسون: «إن العارف يتأمل الصفات الإلهية وليس الجوهر لأنه حتى فى هذا النوع من المعرفة يبقى هناك أثر ولو ضئيل للثنائية(٣).

وهذا المقام الذى يسمى السالك فيه عارفاً ويشعر بنفسه أن هذا العرفان فى باطنه. فيصبح فيه الطالب والمطلوب والعارف والمعروف أمراً واحداً(٤). ومعنى

---

(١) الترمذى، محمد بن على الحكيم: ختم الأولياء، تحقيق عثمان يحيى (بيروت. لبنان: م الكاثوليكية، د. ت) ص: ٥٠١.

(٢) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص: ١١٥، وانظر: صالح الجعفرى: المعانى الرقيقة على الدرر الدقيقة المستخرجة من بحر الحقيقة (القاهرة: دار جوامع الكلم، د. ت) ص: ١٣.

(٣) R.A. Nicholson, The Mysticism of Islam, P. 79.

(٤) ابن عربى: محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار جـ١ ص: ٣١٥، وانظر: محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية (بيروت: دار الطلبة العرب، سنة ١٩٦٩م) ص: ١٦٣.

ذلك هو أن السالك يفنى فى الله تعالى، ويبقى بحيث لايبقى من وجوده إلا بشهوده.

ويقول القشيرى فى هذا المعنى: أفناه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق، ثم إفناؤه عن صفات الخلق بشهود الحق، ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه فى وجود الحق[1].

ونتساءل: ما علامات المعرفة؟ فنقول: من علامات المعرفة: أن يبدو لك الشاهد وتفنى الشواهد. وتنحل العلائق، وتنقطع العوائق، وتجلس بين يدى الرب تعالى. وتقوم وتضطجع على التأهب للقائه[2].

ومن علامات المعرفة : أن يرى العبد نفسه فى قبضة العزة، وتجرى عليه تصاريف القدرة، ومن علامات المعرفة المحبة لأن من عرفه أحبه.

والسؤال الذى يعقب ذلك بداهة هو: ما علاقة المحبة بالمعرفة؟ وللإجابة ننقل طرفاً مما سجله القشيرى فى «الرسالة» حيث قال: «فمعرفة الله واستيلاء المعرفة على القلب تتولد عنها المحبة. فإذا عرف القلب الله ملىء بحب الله، فبتوحيد الله الخالص وبمعرفته المعرفة الثابتة تمتلئ القلوب المحبة والمعرفة. فصاحب العبودية المحضة مشغول قلبه مع حب ربه ومعرفته بعين قلبه.

ويؤكد ذلك قول القشيرى: «فالمحبة استهلاك فى لذة، والمعرفة شهود فى حيرة، وفناء فى هيبة»[3].

فالصوفى فى حال فنائه واستغراقه فى محبوبه يدرك المعرفة فهو فى حال الحب يعرف محبوبه. فمن فنى عن رغبته بقى بزهادته، ومن فنى عن إرادته بقى

---

(١) القشيرى : مرجع سابق ص: ٣٧.

(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين (القاهرة: م التراث العربى سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م) جـ٣ ص: ٢٤٧.

(٣) القشيرى: المرجع السابق ص: ١٤٧، وانظر: داود الأنطاكى: تزيين الأسواق ببعض أشواق العشاق (القاهرة: م الأزهرية المصرية، سنة ١٣٢٨هـ) ص: ٢٢، وابن حجر: الاستعداد ليوم الميعاد (بيروت. لبنان. م المعارف للطباعة والنشر ط١، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) ص: ٨٨.

بإرادة الله تعالى، فإذا فنى العبد عن صفته بما جرى ذكره، يرتقى عن ذلك بفنائه عن رؤية فنائه. فعلامة العارف أن يكون فارغاً من الدنيا والآخرة على حد قول الحلاج.

أما حول درجات المعرفة فيقول الإمام الهروى : «المعرفة درجات: منها:

الأولى: معرفة الذات مع إسقاط التفريق بين صفات التفريق والذات، وهى التى تثبت بعلم الجمع وتصفو فى ميدان الفناء، وتستكمل غاياتها بعلم البقاء.

والثانية: معرفة الصفات والنعوت.

والثالثة: معرفة مستغرقة فى محض التعريف. لا يوصل إليها الاستدلال ولا يدل عليها شاهد ولا يستحقها وسيلة[1].

وهى على ثلاثة أركان: مشاهدة القرب، والصعود عن العلم، ومطالعة الجمع وهى معرفة خاصة الخاصة. فالمعرفة الصوفية فى تدرجها فى النور الشهودى من برهانية إلى بيانية إلى عرفانية، والأخيرة هى المعرفة الشهودية والتى تقوم على فناء الصوفى عن نفسه وبقائه بربه[2].

ويفسر ذلك الطوسى بقوله : إنَّ العبد يكون ناظراً إلى أفعاله ويضيف إلى نفسه أفعاله، فإذا غلب على قلبه أنوار المعرفة يرى جميع الأشياء من الله، قائمة بالله، معلومة لله، مردودة إلى الله[3].

فيجب على العبد ألا يتعدى التفكر فى نفسه إلى جانب الحق تعالى. فلعله أحالنا فى معرفته على معرفة نفوسنا لعلمه أننا لاندرك ولا نعلم إلا حقيقة نفوسنا، ونعجز عن معرفتنا. وكيف يستطيع من يفنى أن يكشف النقاب على من لا يفنى؟!

(١) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية ص: ٣٠٦.
(٢) القشيرى : مرجع سابق ص : ٤٠.
(٣) الطوسى : اللمع ص: ٤١١.

لكن التساؤل الذى يطرح نفسه بالضرورة هو: هل يصل أحد إلى مقام المعرفة بالله تعالى يصل فيه إلى حد يعرف الله تعالى كما يعرف الله نفسه أم لا يصح ذلك لأحد؟!

والجواب كما يقول الشعرانى: لا يصح ذلك لأحد ولو ارتفعت درجته لابد أن الحق تعالى يستأثر عن عباده بعلم آخر لا يذوقه ملك مقرب، ولا نبى مرسل، إذ لو علم العبد ربه كما يعلم تعالى نفسه لساوى ربه فى العلم به ولاقائل بذلك. فلابد من الجهل به تعالى ولو بوجه من الوجوه(1). قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾(أ).

ولم يبلغنا حصول هذا المقام لأحد. ومن هنا قال العارفون: سبحان من كان عين العلم به عين الجهل به، وعين الجهل به عين العلم به، وسبحان من لا يعرف إلا بأنه لا يعرف.

فغاية المعرفة العجز عن المعرفة كما قال أبو بكر الصديق رضى الله عنه: «سبحان من لم يجعل للخلق طريقاً لمعرفته إلا بالعجز عن معرفته»(2).

ويفسر الشعرانى قول الصديق فيقول: «المراد بكلام الصديق العجز عن الحكم على الله تعالى فقط بطريق دليل العقل»(3).

كما قال الصديق رضى الله عنه: «العجز عن درك الإدراك إدراك».

وإلى مثل هذا الرأى ذهب الجيلى إذ يقول(4):

فبالقصور اعترافى فيك معرفتى فالعجز عن درك الإدراك إدراك

ويرى الباحث هنا أن الجيلى متأثر بالصديق رضى الله عنه.

---

(1) الشعرانى: كشف الحجاب والران ص: ٣٣.

(أ) سورة البقرة: آية: ٢٥٥.

(2) الطوسى: مرجع سابق ص: ٥٧.

(3) الشعرانى: الأنوار القدسية، هامش الطبقات (القاهرة: م صبيح، د.ت) جـ٢ ص: ١٠٢.

(4) الجيلى: الإنسان الكامل جـ ١ ص: ١٠٠.

فالمعرفة رؤية لا علم، وعين لاخبر، ومشاهدة لا وصف، وكشف لاحجاب[١].

وهنا يقول صاحب «الحكم»: من عرف الحق شهده فى كل شئ، ومن فنى به غاب عن كل شئ، ومن أحبه لم يؤثر عليه شيئاً[٢]. وقال أيضاً: «من عرف ربه استصغر فى جنب كرمه ذنبه».

ويعلق ابن عجيبة على القول السابق لابن عطاء الله قائلاً: بل من عرف ربه غاب عن رؤية ذنبه لفنائه عن نفسه بشهود ربه، فإن صدر منه فعل يخالف غلب عليه شهود النعمة».

كما قال ابن عطاء الله : «أورد عليك الوارد ليتسلمك من يد الأغيار، وليحررك من رق الآثار فالعارف من إذا أشار وجد الحق أقرب إليه من إشارته، بل العارف من لا إشارة له لفنائه فى وجود الحق وانطوائه فى مشهوده». أو : لتحقق وصوله وتمكنه فى شهوده، فصار المشير عين المشار إليه لفناء وجوده فى وجود محبوبه، وانطواء ذاته فى ذات مشهوده[٣].

والعارفون كما يصفهم ابن عجيبة: يشهدون مامن الله إلى الله، يعنى أنهم غائبون عن أنفسهم لا يرون إلا تصريفاً فى مظاهر أنواره[٤].

فالعارف لا يعرف إلا وجوداً واحداً هو وجود الله على نحو مانراه فى جانب وحدة الشهود لدى ابن الفارض. حيث أوضح لنا أن المعرفة ذوقية كشفية وليست عقلية نقلية[٥].

---

(١) ابن عطاء الله : القصد المجرد فى معرفة الإسم الأعظم (القاهرة: م صبيح، د.ت) ص: ٨٦.

(٢) ابن عطاء الله: الحكم، بشرح مصطفى أبو العلا جـ١ ص: ٣٣٦.

(٣) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم ص: ١٥٣.

(٤) المرجع السابق ص: ٣٢١.

(٥) محمد مصطفى: ابن الفارض والحب الإلهى (القاهرة: دار المعارف بمصر، سنة ١٩٧١م) ص: ٢٤٥. ويراجع فى ذلك: السهروردى: هياكل النور، تحقيق محمد على أبو ريان ص: ٧٠.

ويتفق معه الشاذلى فى ذلك، بل إنَّ الشاذلية لا يحبذون الاستدلال بالخلق على الخالق، إذ يقول الشاذلى: «إنا لننظر إلى الله ببصائر الإيمان والإيقان فأغنانا ذلك عن الدليل والبرهان ونستدل به على الخلق هل فى الوجود سوى الملك الحق فلا تراه»[(١)].

ومما يذهب إليه المناوى فى هذا الصدد أنه قال: «المعرفة معرفتان: معرفة حقيقة، ومعرفة حق. فأما معرفة الحقيقة: فلا سبيل إليها ولا يحيطون به علماً. وأما معرفة الحق: فقد عرفها المؤمنون بنور الإيمان والإيقان»[(٢)].

ويورد الكلاباذى فى «التعرف» عن الجنيد أنه قال: المعرفة : معرفتان: معرفة تعرف، ومعرفة تعريف.

ويفسر هذا التعريف قائلاً : معنى التعريف أن يعرفهم الله عز وجل نفسه، ويعرفهم الأشياء به كما قال إبراهيم عليه السلام: «لا أحب الآفلين»[(أ)].

أما التعرف فإن يريهم الله آثار قدرته فى الآفاق، والأنفس، ثم يحدث فيهم لطفاً تدلهم الأشياء أن لها صانعاً، وهذه معرفة عامة المؤمنين. (الكل لم يعرفه فى الحقيقة إلا به)[(٣)].

ويعود الكلاباذى فيوضح نقلاً عن الجنيد أنه قال: «فلا دليل على الله سواه لأن الجنيد يرجع المعرفة والعلم لله وحده فيقول: المعرفة وجود جهلك عند قيام علمه.

قيل له : زدنا. قال: هو العارف، وهو المعروف.

وعلى ضوء هذا التعريف السابق للإمام الجنيد يعلق الكلاباذى قائلاً :

---

(١) محمد مصطفى: ابن الفارض والحب الإلهى، ص: ٢٦٧.

(٢) المناوى (عبد الرؤوف المناوى): الكواكب الدرية جـ٢ ص: ٢٤٩.

(أ) سورة الأنعام : آية : ٧٦.

(٣) الكلاباذى : مرجع سابق ص: ٧٩.

«ومعناه: أنك جاهل به من حيث أنت، وإنما عرفته من حيث هو، لأن معرفة الله ليست من جهة الاكتساب ولكن من جهة الفضل منه[1].

والمعرفة عند الجنيد هى تبصر العبد بحاله، وتنقية قلبه، ونفسه من الخواطر التى تأتى دون الحق فيقول: «المعرفة هى شهود الخاطر بعواقب المصير وألا ينصرف العارف بسر ولا تقصير. ومعناه : ألا يشهد العارف حاله وأن يشهد سابق علم الحق فيه، وأن مصيره إلى ما سبق له منه، وأن يكون منصرفاً فى الخدمة لا مقصراً فيها لأن العارف فى نظره: لون الماء لون الإناء. أى أنه يكون فى حالة بما هو أولى، فتختلف أحواله، ولذلك قيل: «الصوفى ابن وقته»[2].

ويعرج الجنيد قائلاً: العارف: من نطق الحق عن سره وهو ساكت، كأنه لاينطق عندما يخبر عن الحق، أو كأن الحق ينطق على لسانه.

وهذا لون من ألوان الفناء عن الفعل. كما قال الجنيد: «والله ما عرف الله إلا الله»[3].

والملاحظ هنا كما يرى الباحث أن الجنيد متأثر بالصديق فى معرفة الله.

ونتساءل هنا: إلى أين تنتهى عبادة أهل المعرفة بالله عز وجل؟ والجواب عن ذلك نجده عند الجنيد حيث قال: إلى الظفر بنفوسهم، نصب الحق لهم أعمال أدلة العمال، فوقفوا على ما له دون التعريج على ما لهم، فشوق إليهم الأنبياء، وانتسب بهم الأولياء، وسبحت لهم الملائكة[4]. ولعل هذا القول السابق للجنيد يذكرنا بما أورده البسطامى حيث قال عن العارفين: «إنما نالوا المعرفة بتضييع ما لهم، والوقوف مع ما له».

(١) الكلاباذى : التعرف، ص: ١٥٨.
(٢) نفس المرجع ص: ١٦٤.
(٣) الفشنى (أحمد بن حجارى): المجالس السنية فى الكلام على الأربعين النووية ص:
(٤) محمد مصطفى : دراسات عن الجنيد ص: ١٤.

ويؤيد ما قلناه: ما نقل عن ابن قيم الجوزية معلقاً على القول السابق للبسطامى حيث قال: يريد البسطامى بقوله: تضييع ما لهم، والوقوف مع ما له. أى تضييع حظوظهم، والوقوف مع حقوق الله سبحانه وتعالى: فتفنيهم حقوقه عن حظوظهم. ولقد قيل للبسطامى: متى يعلم العبد أنه بلغ حقيقة المعرفة؟ فقال: حينما يفنى تحت علم الحق، ويصبح باقياً على بساط الحق، من غير نفس ولا خلق، فحينئذ يكون فانياً باقياً، وباقياً فانياً، وميتاً حياً، وحياً ميتاً، ومحجوباً مكشوفاً، ومكشوفاً محجوباً[1].

فمعرفة الحق هى فناء كلى فى أفعاله وقضاياه[2]. والمعرفة هنا أعلى مرتبة من العلم، فقد تعلم شيئاً ولكن لا يتأتى لك معرفته، وهى أدنى درجة من العيان لأن الذى يشاهد شيئاً يكون أكثر معرفة ممن يعرفه ولا يشاهده[3].

كما أن المعرفة دائماً ترد فى الكتاب على أنها أرقى من العلم لأنها إدراك للحقائق الكلية بينما العلم هو إدراك المسائل الجزئية.

أما الشهود فهو أرقى من الإثنين لأنه مكابدة الحقيقة ومباشرتها ومعاناتها بالقلب فهو رؤية، والرؤية أعلى درجات اليقين[4].

وخاتمة القول فى بحثنا عن المعرفة نقول: المعنى العرفانى للفناء يعنى: أن ترى الخلق بعين الفناء فيسقط عنك رؤيتهم والتزين لهم. فهذا من جليل مقاماتهم.

قال تعالـى: ﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ ﴾[أ]. قالـوا فيه: ميتاً بنفسه ونظرة إلى الخلق فأحييناه بنا وبإسقاط الخلق منه[5].

---

(١) كامل سعفان: سبحان الله ص: ٤٩.

(٢) الجيلانى، عبد القادر: الفتح الربانى والفيض الرحمانى (القاهرة: م الحلبى، دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٩٨٥م) ص: ٢٥٨.

(٣) يراجع فى ذلك المعنى العرفانى للفناء برسالة الدكتور إبراهيم ياسين حال الفناء فى التصوف الإسلامى.

(٤) إبراهيم ياسين: المرجع السابق، المعنى العرفانى للفناء.

(أ) سورة الأنعام: آية ١٢٢.

(٥) أبو العلا عفيفى: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة (القاهرة: م الحلبى، دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م) ص: ٩٦.

ومن هنا يتضح أن المعرفة لا تتم إلا بعلم البقاء لا بعين الفناء، كما حذر الهروى وأكد على ذلك، وليس هذا فقط بل يصل نظريته فى المعرفة لدى علم البقاء. ومن هنا يتضح للباحث أيضاً منهج المعرفة عند الصوفية: «ففى أدنى درجاته فناء، وفى أوسطها كشف وشهود، وفى قمتها اليقين.

سادساً- درجات الفناء

للفناء عند الصوفية درجات لكل منها اسم خاص: فإذا فنى الصوفى عن صفاته البشرية وتخلق بصفات الألوهية سمى ذلك تخلقاً. وإن فنى عن ذاته وتحقق بوحدته مع الحق سمى ذلك تحققاً. وإن بقى بعد الفناء، وعرف أن لا وجود له ولا قوام إلا بالله وحصل مقام القرب الدائم منه سمى ذلك تعلقاً[١].

ويذكر القشيرى ثلاث مراتب للفناء[٢]:

الأولى: الفناء عن النفس وصفاتها بالبقاء بصفات الحق.

والثانية: الفناء عن صفات الحق بشهود الحق.

والثالثة: الفناء عن شهود الحق بالإستهلاك فى وجود الحق.

ويقصد القشيرى بالمعنى الأول: أن تفنى صفاته الذميمة ويتصف بصفات الحق تعالى. أى يكون عبداً ربانياً فى علاقته بالناس، وفى حرصه على علاقته بربه من طاعة لأمره والانتهاء عند نهيه.

ويقصد بالمعنى الثانى: أن يشهد الله بقلبه وفق ما أخبر عن نفسه وما أخبر به رسوله عنه.

ويقصد بالمعنى الثالث: عدم شعوره بوجود نفسه فتنتابه حالة من الغيبة والسكر[٣].

---

(١) ابن عربى: فصوص الحكم، جـ٢، ص: ١٧٣.

(٢) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى، ص: ١٠١.

(٣) مجلة الإسلام والتصوف (القاهرة: العدد الثالث، سنة ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م) ص: ٦٤.

ومن الجدير بالذكر فى هذا المقام أن نوضح أن الناس على ثلاثة أقسام فى الفناء.

(١) غافل منهمك فى غفلته، قويت دائرة حسه، وانطمست حفيرة قدسه.

(٢) وصاحب حقيقة غاب عن الخلق بشهود الملك الحق، ، وفنى عن الأسباب بشهود مسبب الأسباب، فهو عبد مواجه بالحقيقة ظاهر عليه سناها، سالك للطريقة قد استولى على مداها غير أنه غريق الأنوار ومطموس الآثار قد غلب سكره على صحوه، وجمعه على فرقه، وفناؤه على بقائه، وغيبته على حضوره.

(٣) وعبد شرب فازداد صحواً، وغاب فازداد حضوراً، فلا جمعه يحجبه عن فرقه، ولا فرقه يحجبه عن جمعه، ولا فناؤه يصده عن بقائه، ولا بقاؤه يصده عن فنائه، يعطى كل ذى قسط قسطه ويعطى كل ذى حق حقه[*].

والفناء فى نظر الطوسى عملية تحصل تدريجياً على مراحل خمس[١]:

(١) فأول علامة الفانى ذهاب حظه من الدنيا والآخرة بورود ذكر الله تعالى له.

(٢) ثم ذهاب حظه من ذكر الله تعالى عند حظه بذكر الله تعالى له.

(٣) ثم تفنى رؤية ذكر الله تعالى له حتى يبقى حظه بالله.

(٤) ثم ذهاب حظه من الله تعالى برؤية حظه.

(٥) ثم ذهاب حظه برؤية حظه لفناء الفناء وبقاء البقاء.

وهناك تقسيم آخر لدرجات الفناء[٢]: أورده أحد الباحثين: فالفناء على ثلاثة أوجه:

(*) للمزيد راجع: «الفرق والجمع من هذا البحث».

(١) نيكلسون: مرجع سابق ص: ٩٩.

(٢) السيد دحلان: مرجع سابق ص: ٢٠٧.

(١) فناء فى الأفعال، ومنه قولهم لا فاعل إلا الله.

(٢) وفناء فى الصفات، ومنه قولهم لا حى ولا عالم ولا قادر ولامريد ولا سميع ولا بصير ولا متكلم على الحقيقة إلا الله.

(٣) وفناء فى الذات. أى لا موجود على الإطلاق إلا الله.

كما يتكلم أبو العباس المرسى(*) عن ذلك قائلاً: «فهى إذن فناءات ثلاث: أن يفنيك عن أفعالك بأفعاله، وعن أوصافك بأوصافه، وعن ذاتك بذاته. فإن أفناك عنك أبقاك به، فالفناء دهليز البقاء»[1].

فالفناء عن الأفعال: هو إشراق البدايات، والإشراق لا يكون إلا عبارة عن النور[2]. وفى هذا الصدد يذهب شيخ الجنيد يوسف بن الحسين فيحدثنا عن الفناء عن الفعل فيقول: «لا وسيلة إليه إلا به».

ويقول الجنيد : «يتولد الإعجاب بالعمل من نسيان رؤية المنة فيما يجزى الله لك من الطاعات». ولعل فى قول الجنيد بحاجة الإنسان الدائمة ونسبة الفعل إلى الحق حقيقة هى التى أعطته تفسيراً لمسألة إمكانية الفخر ونفيه معاً.

والواقع أن فكرة الفناء عن الشعور بالفعل كلون من ألوان التوحيد هى التى تفسر لنا عبارة من عباراته الغامضة التى اشتهر بها[3].

وعن فناء الصفات يروى لنا الكتانى(**) عن شيخه الجنيد نصاً نفيساً يظهر فيه فناء الصفات والذكر والإتباع قائلاً فيه: «عبد ذاهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه نار هويته، وصفا شربه من كأس

(*) توفى سنة ٦٨٦هـ ودفن بالإسكندرية.

(١) ابن عطاء الله: لطائف المنن ص: ٨٢.

(٢) السيد دحلان: نفس المرجع السابق، ص: ٢٤٨.

(٣) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢١٢.

(**) هو أبو بكر محمد بن على بن جعفر الكتانى مات سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة. (السلمى: طبقات الصوفية، ص: ٩١).

وده، وانكشف الجبار من أستار غيبته، فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله، فهو بالله ولله ومع الله»(١).

ومعرفة الذات مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات، هي التي تثبت بعلم الجمع وتصفو في ميدان الفناء، وتستكمل غاياتها بعلم البقاء لا بعين الفناء.

ويؤكد الهروى أن المعرفة لا تتم إلا بعلم البقاء لا بعين الفناء(٢). ففقدان الصوفي الشعور بالذات، وبالعالم الخارجي صفة من صفات الفناء.

أي أن الفناء يمر بمراحل تدريجية: تبتدئ بالفناء عن الشهوات والأفعال الذميمة من أوصاف النفس، أو الفناء عن جهله، أو إن فنى عن جهله بقي بعلمه، وتنتهي بالفناء عما سوى الله، والبقاء لله وحده.

فالفناء محو وإزالة لكل ما يتعلق بأفعال العبد وصفاته وأخلاقه الذميمة، وغيبة تامة عن ذات العبد والعالم من حوله. أما فناء الذات بمعنى محوها من الوجود وحلول الإلهية محلها، فأمر ينكره جمهور الصوفية على الإطلاق.

وقد تكلم سهل عن الصفات الإلهية وخاصة صفات الذات، فقد سئل عن ذات الله؟ فأجاب قائلاً: «ذات الله موصوفة بالعلم غير مدركة بالإحاطة، ولا مرئية بالأبصار في الدنيا، وهي موجودة بحقائق الإيمان من غير حد، ولا حلول، وتراه العيون في العقبى ظاهراً في ملكه، وقدرته، وقد حجب سبحانه وتعالى الخلق عن معرفة كنه ذاته. ودلهم عليه بآياته. فالقلوب تعرفه، والأبصار لا تدركه، ينظر إليه المؤمنون بالأبصار من غير إحاطة ولا إدراك نهاية»(٣).

ويرى الباحث بصدد قول سهل أنها الحقيقة التي لامراء فيها، والتي تخرج على هديها كبار العلماء العارفين.

ومن هنا يتضح لنا أن الفناء في منطق التصوف، هو فناء العبد في محبة

---

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢١٢.
(٢) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية ص: ١٣١.
(٣) الشعراني: الطبقات الكبرى جـ١ ص: ٦٧.

مولاه، أو فناء العبد فى صفات خالقه وموجده. وهذا وذاك كلاهما فناء معنوى لا يعرف الماديات ولا يقرها[1].

كما يتضح لنا أيضاً أن الفناء عند الصوفى لا يكون إلا فناء للصفات وليس الذات.

ونورد هنا ما يذهب إليه بعض العارفين حيث قال: «إشراق البداية بالفناء عن أفعالك وشهود فعله والتبرى عن الحول والقوة فى كل فعل والاعتماد على حول الله وقوته. وإشراق النهاية فناؤك عن وصفك بوصفه وذهاب ذاتك عند لوامع تجليات ذاته وفقد آنيتك عند توالى ظهور مشرقات جماله واحتراق أوصافك بتحركات جلاله، وذهابك وفقدك عند تجلى سلطان كماله.

فهذا وما شاكله من جملة إشراق النهايات ومبادئها، وأما كلياتها ونهايتها فلم تف به العبادة ولم تؤم إليه الإشارة لقصر الأفهام عن ذلك». وبعضهم يقصر السير إلى الله على حال وحيدة، وهى حالة الانتقال من الإيمان العقلى إلى الإيمان الذوقى، ومن الشعور القلبى بأفعال الله إلى الشعور بقضائه إلى الاستغراق الروحى، أو ما يسمونه عندهم بمقام الفناء ثم مقام البقاء[2].

ومما هو جدير بالذكر ينبغى علينا أن نوضح فى هذا المقام تفاوت الناس فى هذا اللون من الفناء: فمنهم من يجد الله بطريق الأفعال وهو رتبة فى التجلى فيفنى فعله وفعل غيره لوقوفه مع الله تعالى ويخرج فى هذه الحالة من التدبير والاختيار. وهذه أول مراتب الوصول.

ومنهم من يوقف فى مقام الهيبة والأنس بما يكاشف قلبه من مطالعة الجلال والجمال، وهذا تجلى بطريق الصفات. وهذه رتبة ثانية من رتب الوصول.

---

(١) طه عبد الباقى سرور: رابعة العدوية، ص: ١٣٣.

(٢) سعيد حوى: تربيتنا الروحية (القاهرة: دار التراث العربى ط٢، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) ص: ٥٥.

ومنهم من يرقى إلى مقام الفناء مستجلياً على باطنه أنوار اليقين والمشاهدة مغيباً فى شهوده عن وجوده. وهذا ضرب من تجلى الذات لخواص المقربين[1].

وبين لنا صاحب «عوارف المعارف» أن التجلى بطريق الأفعال رتبة من القرب، ومنه يترقى إلى التجلى بطريق الصفات، ومن ذلك يترقى إلى تُجلى الذات. والإشارة فى هذه التجليات إلى رتب فى اليقين ومقامات فى التوحيد شئ فوق شئ، وشئ أصفى من شئ.

فالتجلى بطريق الأفعال يحدث صفو الرضا والتسليم. والتجلى بطريق الصفات يكسب الهيبة والأنس. والتجلى بالذات يكسب الفناء والبقاء[2].

فالعبد إذا أفنى أفعاله فى أفعال مولاه، وأوصافه فى أوصافه، وذاته فى ذاته، لم يبق كله إلا مظهراً من مظاهر الحق يبدى تجليه فيه فيظهر فيه فعل الحق ووصفه ووجوده[3].

ومن هنا نؤكد مع صاحب «ضوء السارى إلى معرفة رؤية البارى» : أن الله احتجب عن القلوب، كما احتجب عن الأبصار، فإذا وقع تجلياً فالبصر والفؤاد واحداً[4]. ويفهم من ذلك أنه فى حالة تجلى الله للعبد، فلا حاجة إلى القلب أو البصر، فالكل بالنسبة إلى قدرة الله واحدة.

ويؤيد ذلك قول الغزالى: «. . . لأن نور النفس إذا تم إشراقه، تأدى إلى البدن، ولذلك عول أصحاب الفراسة فى معرفة مكارم النفس، فقالوا: الوجه والعين مرآة الباطن»[5]. ومن ثم فقد تحدث أئمة السلوك عن الفناء فى أفعال الله، وعن الفناء فى صفاته، وعن الفناء فى ذاته.

---

(١) الغزالى: روضة الطالبين وعمدة السالكين (القاهرة: م الجندى، د. ت) ص: ٣٤.

(٢) السهروردى: عوارف المعارف، ملحق الإحياء للغزالى جـ ٢، ص: ١٧٥.

(٣) السيد دحلان: مرجع سابق ص: ٢٢٦.

(٤) أبو شامة (شهاب الدين أبو محمد الشافعى) : ضوء السارى إلى معرفة رؤية البارى ص:١٢٤.

(٥) الغزالى : الإحياء، جـ ٤، ص: ١٠٥.

والذى ينبغى الإشارة إليه فى هذا الصدد أن ليس هدف الإنسان الكامل المتصف بأخلاق الله وأخلاق رسوله الذى كان خلقه القرآن، البلوغ درجة الفناء فى الذات العظمى، بل على العكس من ذلك هدفه الإبقاء على ذاته المتناهية، وعمله الدائم على إذكاء شعلتها ذلك بألا تفنى القطرة فى المحيط أو تتلاشى فى الخضم الواسع اللانهائى[1].

(١) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية، ص: ٦٦٤.

سابعاً ـ أقسام الفناء

ينقسم الفناء إلى ثلاثة أقسام، اثنان غير محمودين، وواحد منها محمود حسبما يرى ابن تيمية[1]. وهذه الأقسام الثلاثة هى:

(١) الفناء عن إرادة السوى.

(٢) الفناء عن شهود السوى.

(٣) الفناء عن وجود السوى.

وسوف نتناول كل قسم من هذه الأقسام:

أولاً ـ الفناء عن إرادة السوى:

يرى ابن تيمية[*] أن هذا النوع من الفناء هو الفناء المحمود الدينى الشرعى الذى جاءت به الرسل، وأنزل به الكتب، وهو أن يفنى عما لم يأمر به الله بفعل ما أمر الله به. فيفنى عن عبادة غيره بعبادته، وعن طاعة غيره بطاعته، وطاعة رسوله، وعن التوكل على غيره بالتوكل عليه، وعن محبة سواه بمحبته، ومحبة رسوله، وعن خوف غيره بخوفه، بحيث لا يتبع العبد بغير هدى من الله، وبحيث يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما[2].

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل جـ ١ ص: ٤، ٥.

(*) هو شيخ الإسلام تقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية توفى سنة ٧٢٣هـ (محمد جلال شرف، وعلى عبد المعطى: الفكر السياسى فى الإسلام. الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، سنة ١٩٧٨) ص: ١١٥، ١١٦.

(٢) ابن تيمية: رسالة العبودية (القاهرة : م الحلبى، سنة ١٢٢٣هـ) ص: ٣٥.

فالفناء عن إرادة السوى يعنى الفناء عن إرادة ما سوى الله، بحيث لايحب إلا الله، ولا يعبد إلا إياه، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يطلب من غيره حسبما يرى الباحث.

ولاشك أن هذا الفناء الشرعى حسب مصطلح ابن تيمية هو ما أكده الغزالى فى فلسفة الصدق فى التوحيد، تلك التى ضمنها آراءه فى مقامات المحبة والتوكل والمحاسبة والمراقبة والصبر والشكر وما إليها.

ولقد بين لنا الغزالى علامات هذا النوع من الفناء بقوله: «وعلامة فنائك عن إرادتك بفعل الله أن لاتريد مراداً قط لأنك لا تريد مع إرادة الله سواها. بل يجرى فعله فيك فتكون أنت إرادة الله وفعله[1].

وهذا النوع من الفناء هو الذى علق عليه ابن تيمية قائلاً: «إنه المعنى والنمط الذى قال فيه أبو يزيد البسطامى حين سئل عن ماذا تريد، فقال أريد ألا أريد إلا ما يريد». أى المراد المحبوب المرضى، وهو المراد بالإرادة الدينية. وكمال العبد أن لا يريد ولا يحب ولا يرضى إلا ما أراده الله ورضيه وأحبه[2].

ويفسر ابن عطاء الله شارحاً هذه العبارة التى وردت على لسان أبى يزيد قائلاً: «واعلم أنه قال بعضهم: إنَّ أبا يزيد لما أراد أن لا يريد، فقد أراد !! وهذا قول من لا معرفة عنده، وذلك لأن أبا يزيد إنما أراد أن لا يريد، لأن الله تعالى اختار له، وللعباد أجمع عدم الإرادة معه فهو لا يختار معه شيئاً ولا يريده، فهو فى إرادته أن لا يريد موافق لإرادة الله[3].

ومن هنا يرى ابن عطاء الله: أن الفناء عن إرادة السوى هو فناء خواص الأولياء وأئمته المقربين. وحقيقة هذا الفناء توحيد الله وإفراده بالخلق والتدبير[4].

---

(١) الغزالى: روضة الطالبين ص: ٢٣.

(٢) طه عبد الباقى سرور: التصوف والإمام الشعرانى ص: ٩٩.

(٣) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ٨٨، ومدخل إلى التصوف الإسلامى، ص: ١٤٢.

(٤) ابن عطاء الله : لطائف المنن، ص: ٨٢.

ومن هنا أيضاً يظهر للباحث بوضوح أن الفناء على النحو السابق: هو ما أمر الله به أمر إيجاب أو استحباب، ولا يحب الفانى إلا ما يحبه الله[(١)].

ولايمكن أن نتغافل هنا عما أورده صاحب «الحكم»[(٢)] حين قال: « لو كنت لاتصل إليه إلا بعد فناء مساويك ومحو دعاويك لم تصل إليه أبداً، ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه ستروصفك بوصفه وغطى نعتك بنعته، فوصلك إليه بما منه إليك لا بما منك إليه».

فالفانى إذا فنيت إرادته واختياره، وتفرغ بقلبه لمحبة الله عز وجل، كان اختياره باختيار الله تبارك وتعالى، وإرادته بإرادة الله جل وعلا، وكان فى سؤاله ذلك ممتثلاً أمر الله عز وجل، فلا يقع له إلا مايسره لموافقه مراده مراد ربه تبارك وتعالى، سواء كان السؤال فى أمر الدنيا أو الآخرة، وعلامة صاحب هذا المقام أنه إن أعطى شكر، وإن منع شكر، ولم يتغير عليه ربه جل وعلا بباطنه[(٣)].

ويتحدث ابن قيم الجوزية عن هذا النوع من الفناء فيقول: «إن كان العبد مشمراً للفناء العالى، وهو الفناء عن إرادة السوى، لم يبق فى قلبه مراد يزحم مراده الدينى الشرعى النبوى القرآنى، بل يتحد المرادان، فيصير مراد الرب هو مراد العبد، وهذا حقيقة المحبة الخالصة، وفيها يكون الاتحاد الصحيح، وهو الاتحاد فى المراد[(*)]، لا فى المريد ولا فى الإرادة. وهذا الفناء أوجبه الحب الكامل الممتزج بالتعظيم والإجلال والقرب، ومحو ما سوى مراد المحبوب من القلب، بحيث لم يبق فى القلب إلا المحبوب ومراده[(٤)].

ومما يتناسق مع ما قلناه مايذهب إليه الهجويرى فى هذا الصدد واصفاً هذا

---

(١) عبد الفتاح فؤاد: ابن تيمية، ص: ٢٦٤.

(٢) ابن عطاء الله : الحكم، جـ ١، ص: ٢٨٣، وابن عجيبة : إيقاظ الهمم، ص: ٢٤٢.

(٣) الشعرانى : لطائف المنن، ص: ١٤٥.

(*) أعنى المراد الدينى الأمرى، لا المراد الكونى القدرى، فصار المرادان واحداً.

(٤) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ١، ص: ٤٦٨.

النوع من الفناء حيث قال: «بأنه فناء إرادة العبد فى إرادة الله، لا فناء وجود العبد فى وجود الله»[1].

ويتضح هذا المعنى بتشبيه ورد فى تساعيات أفلوطين حيث يقول: «إنه (أى الفناء). كذوبان الحديد فى النار. فإن النار تؤثر فى صفات الحديد دون أن تمس جوهره أو تغيره»[2].

وبهذا المعنى يكون: فناء الإنسان عن إرادته، وبقاءه بإرادة الله. وإلى هذا يشير الطوسى بقوله: «الفناء هو فناء العبد فى أفعاله لأفعاله بقيام الله له فى ذلك».

ففناء الإنسان عن إرادته، وبقائه بإرادة الله يتبين لنا مما جاء عند القشيرى فيقول: «ومن شاهد جريان القدرة فى تصاريف الأحكام يقال: فنى عن حسبان الحدثان من الخلق[3]. هذا ما يسميه صاحب «فصول الحكم» بالموت الإرادى، وهو مقام الفناء عند الصوفية. أى فناء الصوفى عن نفسه وكل ما يتصل بها مما يقوم حجاباً بينه وبين ربه[4].

وهذا الموت هو المعروف عند أهل الطريق بقطع الشهوات والإرادات. ولا يرى الحق إلا من مات[5].

ويعبرون أيضاً عن هذا الموت بالفناء، وهو الخروج عن الأوصاف البشرية بترك الاختيارات والإرادات والشهوات[6].

ويؤيد ذلك ما روى عن أبى مدين أنه قال: «من لم يمت لم ير الحق».

---

(١) محمود بن الشريف : الحب فى القرآن ص: ٢٩، وانظر: طه عبد الباقى سرور: رابعة العدوية ص: ١٣٤.
(٢) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص: ١٠٣.
(٣) القشيرى : الرسالة ص: ٣٧.
(٤) ابن عربى: فصوص الحكم، جـ ٢ ص: ٣٢٧.
(٥) السيد دحلان: تقريب الأصول، ص: ٢٥٨.
(٦) المرجع السابق نفس الصفحة.

ومما يتراءى للباحث أن الشيخ أبو مدين رحمه الله قد أخذ هذه الحكمة من قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «**إنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا**»[أ]. وللزيادة فى التدليل على صدق ما نقول ننقل هنا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**من أراد أن ينظر إلى ميت يمشى على وجه الأرض فلينظر إلى أبى بكر الصديق رضى الله عنه**»[ب].

وربما يتوافق مع هذا الرأى قول المرسى: «لا تدخل على الله إلا من بابين: باب الفناء الأكبر وهو الموت الطبيعى، ومن باب الفناء الذى تعنيه هذه الطائفة يعنى فناء صفات النفس[١]. فمن خرج عن إرادته وتدبيره واختياره وحوله وقوته، وكان ذلك عين وصوله إليه. ومعنى خروج العبد من أوصافه والدخول فى أوصاف الحق، خروجه من إرادته ودخوله فى إرادة الحق، وبمعنى أن يعلم أن الإرادات هى عطية من الله تعالى وبمشيئته شاء، وبفضله جعل له ما يعطيه ذلك: قطعة عن رؤية نفسه حتى ينقطع بكليته إلى الله تعالى[٢]. وذلك منزل من منازل التوحيد. وبهذا ينبغى أن يفسر ما يقوله الصوفية فى الفناء، إنه ليس بموت، لأن الذى يسمونه فانياً يعيش على هذه الأرض[٣].

ومن هنا ينكرون الحرية للإنسان من حيث وجود الاختيار لا من وجود القدرة على الاختيار، لأن الإنسان يجب أن يطبق إرادة الله ولا ينبغى أن يخرج عن إرادته، ومن ثم يعتبرون إفناء إرادة الإنسان فى إرادة الله هو الإخلاص الكامل لله فى الأعمال[٤].

(أ) رواه الطبرانى فى السنة عن أبى أمامة، ورواه ابن كثير فى تفسيره جـ٢ ص: ١٥٠ وقال هو فى الصحيحين. كما رواه مسلم فى إثبات رؤية المؤمنين ربهم فى الآخرة جـ ١ ص: ٩١.

(ب) رواه صاحب تقريب الأصول ص: ٢٦٧.

(١) المرجع السابق ص: ٢٦٧.

(٢) الشبلنجى : نور الأبصار (القاهرة: م الشرفية ط٣، سنة ١٣٢٢هـ) ص: ٢٣٤.

(٣) طه عبد الباقى سرور: الحلاج ص: ١٩٩.

(٤) مقداد ياجن: فلسفة الحياة الروحية (القاهرة: دار الشروق ط١، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) ص: ٧٤.

فالفناء عند الصوفية هو خلاص الإنسان من نزعاته وأهوائه وإرادته الخاصة، فيكون كل فكره وعمله لله وبالله. فإذا فنيت إرادة الفانى فى إرادة الحق، وكانت إرادته إرادة الحق، فما يريد الحق شيئاً إلا يريده العبد، ولا يريد العبد شيئاً إلا يريده الحق[1].

وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ﴾[أ]. فالفناء حظ الفانى ومراده. والعلم، والشعور، والتمييز، والفرق، وتنزيل الأشياء منازلها، وجعلها فى مراتبها: حق الرب ومراده.

وبهذا يمكن القول: إنَّ فناء العبد عن مراده ناظراً لمراد الحق فيه فإن حصل على هذه الرتبة استوى عنده الفقر والغنى والزهد والطلب، لأنه حينئذ يكون فى الأرض بجسمه مزاولاً لشئونها، وأما قلبه فيكون مع اللـه وعند مراد اللـه[2].

كذلك يحدثنا الطوسى فى «اللمع» عن معنى الفناء قائلاً: هو خروج الصوفى عن كل شىء، ليرتبط بذكر الله، ويدرك أن قوام الأشياء بالله فى الحقيقة[3]. فالفناء عند الصوفية هو فى الواقع فناء عما دون الله حسبما يرى الباحث. كما أن الفناء هو الحال التى تتوارى فيها آثار الإرادة والشخصية والشعور بالذات، وكل ما سوى الحق، فيصبح الصوفى وهو لا يرى فى الوجود غير الحق. ولا يشعر بشئ فى الوجود سوى الحق وفعله وإرادته[4].

ومما يروى عن ابن عربى أنه قال: «إذا أفناك عن هواك بالحكمة، وعن إرادتك بالعلم: صرت عبداً صرفاً لا هوى ولا إرادة. فحينئذ يكشف لك فتضمحل العبودية فى الوحدانية، فيفنى العبد، ويبقى الرب عز وجل»[1].

---

(١) الترمذى : ختم الأولياء ص: ٤٧٣.

(أ) سورة الإنسان : آية : ٣٠.

(٢) ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين جـ ١ ص: ١١٨.

(٣) الطوسى : اللمع ص: ٥٦.

(٤) أبو العلا عفيفى: التصوف. الثورة الروحية ص: ١٧٩.

كما قال أيضاً : إذا زال عنك هواك: يكشف لك باب الحقيقة فتفنى إرادتك، فيكشف لك عن الوحدانية، فتتحقق، أنه هو : لا أنت.

ويحدثنا الجيلانى واصفاً هذا النوع من الفناء قائلاً: «إذا أقامك الله فى حالة فلا تطلب الانتقال منها إلى ما هو أعلى منها أو أدنى، بل تربص حتى يكون الحق تعالى هو الذى ينقلك بغير إرادة منك»[٢].

كما يصف حالهم قائلاً : «وأسرارهم الفناء عن الإرادات والاستطراح بين يدى الله عز وجل فيتولاهم ولا يكلهم إلى غيره»[٣].

والفناء النافع أن يفنى الفانى عن الخلق بحكم الله، وعن هواه بأمر الله، وعن إرادته ومحبته بإرادة الله ومحبته[٤].

فعلامة فنائك عن الخلق انقطاعك عنهم وعن التردد إليهم والاياس عما فى أيديهم. وعلامة فنائك عنك وعن هواك ترك التكسب، والتعلق بالسبب فى جلب النفع ودفع الضر، فلا تتحرك فيك بك، ولا تعتمد عليك لك، ولا تذب عنك، ولا تضر نفسك.

ويرى الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى تعليقاً على هذا قائلاً: «إنَّ الصوفية قد أسلموا زمام أمرهم إلى الله وقاموا فى مقام التوكل، فلم يروا فى الوجود إلا إرادة مطلقة تسير كل شئ، وقدرة مطلقة تدبر وتقدر كل شئ، فتجردوا تجرداً تاماً عن إرادتهم وقدرتهم. فالحقيقة عندهم إرادة مطلقة ليست الإرادة الإنسانية سوى خادم لها ومنفذ لأوامرها»[٥]. بل إن فناء الإنسان عن إرادته هو الذى سماه المتأخرون من الصوفية بالفناء عن إرادة السوى الذى علق عليه ابن تيمية قائلاً:

---

(١) ابن عربى : اصطلاحات الصوفية، ص: ٣١.

(٢) الشبلنجى : نور الأبصار، ص: ٢٣٤.

(٣) الجيلانى: الفتح الربانى، ص: ٢٩٤.

(٤) ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين، جـ١، ص: ١٥٣.

(٥) أبو العلا عفيفى: التصوف: الثورة الروحية فى الإسلام، ص: ١٨١.

«إن هذا هو النمط الكامل من أنماط الفناء الذى يليق بالأنبياء والأولياء»[1].

وهذا يعنى بقول آخر: إن الفناء عن إرادة السوى هو الفناء الكامل. فالفناء الكامل: هو أن تفنى فيه إرادتك فى إرادة الله، ونوازع بشريتك فى كمالات عبادته، وأهواء نفسك فى لذة أنسه وجلال قربه[2]. وليس أن تفنى بحظك منه فى مراده منك[3].

وصاحب الفناء الكامل يكون رجوعه إلى الصحو وإلى الخلق خيراً له لإرشاد العباد ودعوتهم إلى الله تعالى، وإنما يجرى عليهم أولاً الفناء عن الخلق ليتجلى عليهم بصفة قهره[*] فيسلبهم[**] أعمالهم وأحوالهم ومقاماتهم ويقهرهم حتى يخافوه ولا يأمنوا مكره ويعرفوا قدر ما حباهم من النعم، فإذا رجعوا إلى الخلق يكونون معهم باللطف والنصيحة والإرشاد. وأيضاً يزيل عنهم بذلك القهر ما بقى من رعونة النفس من عجب وكبر وغير ذلك، فإذا عادوا إلى حالة

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٢ ص: ٣٣٧.

(٢) طه عبد الباقى سرور: الحلاج، ص: ٣٥.

(٣) ابن قيم الجوزية : طريق الهجرتين، ص: ٢٠٦.

(*) القهر: يستخدم الجنيد: «الاستيلاء والقهر» كنوع من أنواع الفناء الأخف، إذ أن الصوفية فيه يشهدون الحق من حيث الاستعداد، أو على حد تعبيره : «يشهدونه من حيث هم». لما استولى عليهم فمحاهم، وعن صفاتهم أفناهم». (محمد مصطفى : المقامات والأحوال ص: ٢٥٨). ويقول الهجويرى : القهر تأييد الحق بإفناء المرادات ومنع النفس من الرغبات من غير أن يكون لهم فى ذلك مراد. (كشف المحجوب جـ ٢ ص: ٦٢٢).
وقد يوصف الفناء بأنه القهر على اعتبار أن الصوفى يكون مسلوب الإرادة لاحول له ولا قوة فى الأمر والفعل والتدبير لله وحده جل شأنه. وهذا هو الفناء عن الإرادة والتدبير.

(**) المستلب: المستلب عند أئمة الصوفية كالمأخوذ، إلا أن المأخوذ أتم معنى، فهو المنبهر أو المندهش فيظن الناس أنه مجنون، وما هو بمجنون، لكنه مؤمن صادق فى إيمانه متوكل على الله. فهو عبد تظن أنه قد اختلطت عليه الأمور، ولكن الحقيقة أنه سائر فى طريق الله فذهب حسه الفانى فى عظمة الله الباقى.
(حسن الشرقاوى : ألفاظ الصوفية ص: ٢٧٧).

الصحو والجمع يكونون على أكمل الحالات فيحصل بهم الهداية والإرشاد للخلق، وهذا كله إنما يكون لمن كان مستقيماً فى حال سلوكه[١].

ولعل هذا ما عبر عنه صاحب «تقريب الأصول» حين قال: «والفناء فى الله من أعظم المقامات وعلامته أن يوفق صاحبه لأداء العبادات المفروضة ولا يخل بشئ منها، ومن كان فناؤه فيه إخلال بشئ من الفرائض يخشى عليه السلب والانتكاس والعياذ بالله تعالى»[٢].

ومن هنا يرى الباحث أنَّ الفناء الكامل إنما يوفق صاحبه لأداء العبادات المفروضة وهو ما يتفق مع رأى أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى فيما ذهب إليه بهذا الصدد.

«يعتبر الفناء عند الصوفية حالاً عارضاً لا يدوم للصوفى، لأنه لو دام لتعارض مع أدائه لفروض الشرع»[٣].

وهذا أيضاً ما صرح به الكلاباذى فى «التعرف» : «وحالة الفناء لاتكون على الدوام، لأن دوامها يوجب تعطيل الجوارح عن أداء المفروضات، وعن حركاتها فى أمور معاشها ومعادها». وقد قال أحد الباحثين « لقد كان معراج رابعة العدوية هو الفناء الكامل فى الله بلا واسطة كانت بكل روحها وحواسها، ووقدة قلبها، وأشواق حسها متعلقة بمولاها تعلقاً أذهلها عما سواه[٤].

ويبين لنا ابن قيم الجوزية أن الفناء الكامل لا ينافى العلم بحال. ولا يحول بين العبد وبينه. بل قد يكون فى أغلب الأحوال من أعظم أعوانه[٥].

والفناء الكامل لدى الجنيد يتم بزوال العلائق والأغراض، فتعلو رتبة العبد: بأن كل شئ يتعلق به يتلاشي لتنمحض[*] العلاقة بالحق أو النسبة إليه فيقول فى

---

(١) السيد دحلان: مرجع سابق ص: ١٤٤.
(٢) السيد دحلان: مرجع سابق ص: ١٤٤.
(٣) أبو الوفا التفتازانى : محاضرات فى التصوف الإسلامى ص: ٧٩.
(٤) طه عبد الباقى سرور : رابعة العدوية ص: ٧٧.
(٥) ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين جـ ٣ ص: ٩٨.
(*) أمحضه الود: أخلصه (الفيروزابآدى: القاموس المحيط جـ ٢ ص: ٣٥٦).

مثل هذا الحال : «. . . . . فامتحنت الآثار، وانقطعت الأوطار، حتى توارت النسب، وتعالت الرتب، بفقدان الحس، وفناء النفس، فعندئذ يقال: «عبده» .

وهنا يرتفع الفانى إلى درجة أعلى، وهى النظر إلى الكون على ضوء فكرة أهل السنة التى تجعل مايحدث فى العالم إنما هو مطابق لما فى العلم الإلهى[1] .

فالفناء الكامل الذى هو دهليز البقاء يفنى فيه الفانى عن فنائه وعدمه استهلاكاً فى وجود سيده، فإذا ترقى عن ذلك حل فى مقام البقاء[2] .

ويبقى أن نؤكد مع الجنيد والسراج والقشيرى وغيرهم من الصوفية الكمل، هؤلاء الذين كانوا فى فنائهم متثبتين واعين بتمام عبوديتهم للخالق جل شأنه، وهم فى هذه العبودية ينزهونه عن كل ما يتعلق بالبشرية من صفات وأعمال، واعين بالتكاليف، قائمين بالطاعات، غير مضيعين للأمر والنهى[3] .

وقد يقوم هنا سؤال: ماذا نعنى بالفناء بين الأمر والنهى؟ أو بعبارة أخرى : ما المقصود بفناء المخالفات وفناء الموافقات؟

ونجد الجواب فى قول القشيرى : «إن العبودية معانقة ما أمرت به ومفارقة ما زجرت عنه. بمعنى الإصرار على طاعة الأوامر ومفارقة النواهى»[4] .

فالفناء هو فناء عن المطالب الدنيوية، أو فناء عن مخالفات الشريعة ولم يشهد الفانى إلا مافيه طاعة أو موافقة لما أمر الله به أن يكون[5] .

وقد قيل : الباقى هو أن تصير الأشياء كلها شيئاً واحداً، فتكون كل حركاته

---

(١) محمد مصطفى : المقامات والأحوال ص: ٢٧١ .
(٢) ابن عطاء الله: الحكم، بشرح عبد الله الشرقاوى، ص· ٢٥ .
(٣) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، رسالة ماجستير بكلية الآداب جامعة القاهرة، ص: ٨ .
(٤) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.
(٥) محمد سليمان داود : ابن تيمية وفلاسفة التصوف ص: ١٥١ .

فى موافقات الحق دون مخالفاته، فيكون فانياً عن المخالفات، باقياً فى الموافقات.

وليس معنى هذا أن تصير الأشياء كلها واحداً، بمعنى أن تكون المخالفات كالموافقات، أى ما نهى عنه الله مثل ما أمر به، ولكن على معنى أن لايجرى عليه إلا ما أمر به الله تعالى. وليس لحظ له فيه، سواء كان هذا عاجلاً أم آجلاً[1].

ويترتب على ذلك فى ضوء ما أسلفنا.أن الفناء الحقيقى لابد وأن يتطابق مع أمر الله ونهيه.

ثانياً ـ الفناء عن شهود السوى:

من معانى الفناء عند الصوفية أيضاً الفناء عن رؤية الأغيار. أو بعبارة أخرى الفناء عن شهود الخلق. وإلى هذا يشير القشيرى بقوله: فإذا فنى (أى الصوفى) عن توهم الآثار من الأغيار، بقى بصفات الحق، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لاعيناً ولا أثراً ولا رسماً، ولا طللاً، يقال إنه فنى عن الخلق وبقى بالحق.

وهذا ما أطلق عليه بعض المتأخرين من الصوفية الفناء عن شهود السوى[2] وهو أن يفنى عن شهود ما سوى الله. فيفنى بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته، بحيث قد يغيب عن شهود نفسه لما سوى الله[3]. وهو أيضاً متسام يوضحه القشيرى فيقول[4]: «... يقال إنه فنى عن الخلق، وبقى بالحق». أى فناء شهود، لا فناء حلول.

---

(١) محمد سليمان داود: ابن تيمية وفلاسفة التصوف، ص: ٣٤٩.

(٢) أبو الوفا التفتازانى : محاضرات فى التصوف ص: ٧٧، ٧٨.

(٣) محمد أبو زهرة: ابن تيمية، ص: ٣٣٨.

(٤) طه عبد الباقى سرور : رابعة العدوية، ص: ١٣٥.

ونحن نضيف. . . وللفانى باعث على الفناء عن الخلق والبقاء بالحق. ففناء ذكر الأشياء بذكر الله تعالى يخرج الصوفى عن كل شئ لا حركة ولا حس ولا استطاعة ولا سكون. فالله هو المتولى للعبد حتى يرى قوام الأشياء بالله عز وجل[1].

فإذا رجعنا إلى الشبلى فى هذا الصدد نجده يقول عندما سئل عن مقام الفناء فى التصوف «ولبس من احتجب بالخلق عن الحق. كمن احتجب بالحق عن الخلق»[2]. كما قال : التصوف هو العصمة عن رؤية الكون، أى أن الصوفى هو من عصمه الله عن رؤية العالم بعين الاعتبار، أو هو من شغل الله قلبه به وحده، وهذه حال الفناء فيه. بل يصير الصوفى عنده أن يكون كما كان قبل أن يكون. أى يصير إلى حال الفناء لا يكون له وجود خاص بنفسه كما كان قبل أن يخلق.

ومما يروى عنه أنه قال: ليس يخطر الكون ببال من عرف المكون[3]. كما يؤكد الشبلى أن الحق يفنى بما به يبقى، ويبقى بما به يفنى. (فإذا فنى عبد عن أيامه وصله به وأشرافه على أسراره). فالفناء عدم رؤية الأكوان، والتوجه إلى الله باستلهام العون منه تعالى[4].

ومن مرويات ابن عربى فى «فتوحاته» أنه قال : «اجتمعت روحى بهارون عليه السلام فى بعض المواقع، فقلت له: يا نبى الله، كيف قلت فلاتشمت بى الأعداء؟ ومن الأعداء حتى تشهدهم؟ والواحد فينا يصل إلى مقام لا يشهد فيه إلا الله؟ فقال لى هارون عليه الصلاة والسلام: صحيح ما قلت فى مشهدكم، ولكن إذ لم يشهد أحدكم إلا الله فهل زال العالم فى نفس الأمر كما هو فى

---

(١) الطوسى : اللمع ص: ٥١ - ٥٣.

(٢) طه عبد الباقى سرور : الحلاج، ص: ١٣٦.

(٣) عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية، ص: ٣٨٧.

(٤) أبو طالب المكى : علم القلوب، هامش ص: ١٥٦.

مشهدكم؟ أم العالم باق لم يزل، وإنما حجبنا نحن عن شهوده لعظيم ماتجلى لقلوبكم؟

فقلت: العالم باق فى نفس الأمر لم يزل، وإنما حجبنا نحن عن شهوده، فقال: قد نقص علمكم بالله فى ذلك المشهد بقدر مانقص من شهود العالم، فإنه كله آيات الله، فأفادنى عليه الصلاة والسلام علماً لم يكن عندى[1].

وهذا ما قصده معروف الكرخى(*) حيث كان لايرى فى الكون إلا رب الكون، لم تشغله الأسباب عن المسبب، ولا الكائنات عن المكون، ولا أحداث الوجود عن رب الوجود[2]. فالكائنات مرايات الصفات، فمن غاب عن الكون غاب عن شهود الحق فيه، فما نصبت الكائنات لتراها ولكن لترى فيها مولاها.

فمراد الحق منك أن تراها بعين لا تراها، تراها من حيث ظهوره فيها ولا تراها من حيث كونيتها.

وفى ذلك يقول ابن عطاء الله: «أنت مع الأكوان ما لم تشهد المكون فإذا شهدته كانت الأكوان معك»[3].

ويعلق ابن عجيبة على هذا القول قائلاً: «فأهل السير من المريدين يشهدون الكون، ثم يشهدون المكون عنده وبأثره، فيمتحق الكون من نظرهم بمجرد نظرهم إليه. وهذا هو حال المستشرقين.

وأهل مقام الفناء يشهدون الحق قبل شهود الخلق، بمعنى أنهم لا يرون الخلق أصلاً، إذ لا ثبوت له عندهم، لأنهم لسكرتهم غائبون عن الواسطة، فانون عن الحكمة، غرقى فى بحر الأنوار، مطموس عليهم الآثار.

---

(١) عبد الحفيظ فرغلى على القرنى : ابن عربى ص: ١١٠.

(*) هو أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخى. ويقال: معروف بن الفيرازان. ويقال: معروف ابن على ويلقب بالزاهد توفى سنة ٢٠٠هـ.

(٢) طه عبد الباقى سرور: الحلاج، ص: ٩٥.

(٣) سعيد حوى : ترتيبنا الروحية، ص: ١٤٢.

وفى هذا المقام قال بعضهم: ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله. وأهل الحجاب من أهل الدليل والبرهان إنما يشهدون الكون ولا يشهدون المكون، لا قبله ولابعده، إنما يستدلون على وجوده بوجود الكون[1].

كما يعرج بنا ابن عطاء الله قائلاً: فالناظر للكائنات غير شاهد للحق فيها غافل، والفانى عنها بسطوات الشهود ذاهل والشاهد للحق فيها عبد مخصص كامل[2]. وهذا اللون من الفناء الذى يشير إليه القوم، ويعملون عليه، أن تذهب المحدثات فى شهود العبد، وتغيب فى أفق العدم، كما كانت قبل أن توجد، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل، ثم تغيب صورة المشاهد ورسمه أيضاً، فلا يبقى له صورة ولا رسم، ثم يغيب شهوده أيضاً فلا يبقى له شهود، ويصير الحق هو الذى يشاهد نفسه بنفسه، كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات، وحقيقته أن يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل[3].

ومن هنا يلاحظ الباحث أن الفناء هو المقام الذى تضمحل فيه أحوال السائرين، وتنعدم فيه مقامات السالكين حتى يفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل.

ومما يجدر بالذكر فى هذا المقام أن الفناء الذى أثبته ابن سينا فى «الإشارات» إنما هو فناء عن شهود السوى، وكذلك من اتبعه مثل ابن طفيل المغربى صاحب رسالة «حى بن يقظان» وأمثاله. وهذا فناء عن ذكر السوى وشهوده وخطوره بالقلب[4].

فالفناء عن شهود السوى حال ناقص يعرض لبعض السالكين. فإنهم لفرط انجذاب قلوبهم إلى ذكر الله وعبادته ومحبته، وضعف قلوبهم عن أن تشهد

---

(١) ابن عجيبة : إيقاظ الهمم، ص: ٥١.
(٢) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٤١.
(٣) طه عبد الباقى سرور: الحلاج، ص: ٢٠٤-٢٠٥.
(٤) الترمذى : ختم الأولياء، ص: ٥١٠.

غير ماتعبد، وترى غير ماتقصد، لايخطر قلوبهم غير اللـه، بل ولا يشعـرون[1].

كما أن الفناء عن شهود السوى يقع فى حال من السكر والاصطلام، وهو نوع من الجمع الذى يؤدى إلى شهود الأحدية فى الوجود.

ومن ناحية أخرى، فأصحاب الفناء عن شهود السوى مختلفون فيه على قولين[2]:

أحدهما: أنه الغاية المطلوبة من السلوك، وما دونه بالنسبة إليه ناقص، ومن هنا يجعلون المقامات والمنازل معلومة.

والقول الثانى: أنه من لوازم الطريق لابد منه للسالك، ولكن البقاء أكمل منه.

وهنا يمكننا أن نتساءل: ما أسباب هذا الفناء؟ وتبدو الإجابة فى أمور ثلاثة:

الأول: قصده وإرادته والعمل عليه، فإنه إذا علم ـ أى السالك ـ أنه الغاية المطلوبة شمر سائراً إليه عاملاً عليه، فإذا أشرف عليه، وقف معه ونزل بواديه وطلب مساكنته. فهؤلاء إنما يحصل لهم الفناء لأن سيرهم كان على طلب حظهم ومرادهم من الله وهو الفناء، لم يكن سيرهم على تحصيل مراد الله منهم وهو القيام بعبوديته والتحقق بها، والسائر على طلب تحصيل مراد الله منه لا يكاد الفناء يحل بساحته ولا يعتريه.

الثانى: قلة الوارد بحيث يغمره ويستولى عليه فلا يبقى فيه متسع لغيره أصلاً.

الثالث: ضعف المحل عن احتمال ما يرد عليه.

فمن هذه الأسباب الثلاثة يعرض الفناء. وهذا الفناء يحمد منه شئ، ويذم منه شئ: فيحمد منه : فناؤه عن حب ما سوى الله، وعن خوفه، ورجائه،

(١) ابن تيمية : العبودية، ص: ١٠٧.

(٢) السيد المنوفى : التصوف الإسلامى الخالص : ص: ١٥٩.

والتوكل عليه، والاستعانة به، والالتفات إليه، بحيث يبقى دين العبد ظاهراً وباطناً كله لله.

وأما عدم الشعور والعلم، بحيث لا يفرق صاحبه بين نفسه وغيره، ولا بين الرب والعبد ـ مع اعتقاده الفرق ـ فهذا ليس بمحمود، ولا هو وصف كمال، ولا هو مما يرغب فيه ويؤمر به. بل غاية صاحبه: أن يكون معذوراً لعجزه، وضعف قلبه وعقله عن احتمال التمييز والفرقان. وإنزال كل ذى منزلة منزلته، موافقته لداعى العلم، ومقتضى الحكمة، وشهود الحقائق على ماهى عليه. والتمييز بين القديم والمحدث والعبادة والمعبود[1]. ومنه نشأت مذاهب كالحلول أو الاتحاد وفيه صاح الحلاج أنا الحق. وقال أبويزيد: سبحانى. ومن هنا يستخلص الباحث أن البسطامى والحلاج يمضيان فى ركب الفناء عن شهود السوى.

ولقد أوضحنا فيما تقدم أن الفناء عن شهود السوى حالة عرفانية قد تعرض لبعض السالكين، وليس هو لوازم طريق الله، ولهذا لم يعرض مثل هذا للنبى صلى الله عليه وسلم والسابقين الأولين، ومن جعل هذا نهاية السالكين فهو ضال ضلالاً مبيناً، وكذلك من قال إنه من لوازم الطريق فهو مخطئ، بل هو من عواض طريق الله التى تعرض لبعض الناس دون بعض، وليس من اللوازم التى تعرض لكل سالك[2]. وخلاصة مايذهب إليه ابن تيمية بصدد هذا القسم من الفناء أنه قال: «هذا القسم هو الذى ينطبق عليه الفناء الذى يقوله أصحاب مذهب الاتحاد، كما يحكم على أصحاب هذا القسم بأنهم ضالون، ولم يحكم بأنهم ملاحدة، ولا زنادقة، بل قال إنهم جهلة أو ضالون. ولكنه يغير الحكم إذا قالوا أنهم يصلون إلى الحال التى يسقط فيها التكليف فى زعمهم.

---

(١) ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين، جـ١ ص: ١١٩.

(٢) محمد أبو زهرة: ابن تيمية، ص: ٣٣٨.

ثالثاً ـ الفناء عن وجود السوى:

الفناء عن وجود السوى هو فناء القائلين بوحدة الوجود[*]. ومعناها: ليس هناك إلا وجود واحد فالحق هو الخلق. أى أن الخلق كله مظاهر للحق، وتجلياته، وعلى ذلك فيكون كل العالم مظهر لله والله مصدر ألقوة المثبتة فى العالم كله وهو مصدر الحياة فى الكون كالنفس الكلية تدير العالم، ومن ثم كان كالجسم الكلى للعالم. إذن فهو الوجود الحقيقى بالذات والعالم والمخلوقات كلها صور وتجليات له، وأصل هذه الفكرة جاءت من الفكرة الهندية القائلة إن الله والنفس الإنسانية وجميع الكائنات شئ واحد[1].

من هنا كان القول بوحدة الوجود، قتلاً لكل مافى الإنسان من معان ومدركات، ومشاعر، ومنازع، يتحقق بها وجوده، وتتحدد بها معالم شخصيته، ومتجهاته فى الحياة، ومن هنا كان الإنكار والتأثيم للقائلين بهذه الوحدة القاتلة للإنسان المضيعة لوجوده، كما تضيع القطرة من الماء فى كيان البحر المحيط[2].

(*) يرى أصحاب وحدة الوجود أن الكون هو الله وأن الله هو الكون وأنه لا فرق بين الخلق والخالق

(أ) **وحدة الوجود الدينية:** وهى تظهر فى العقائد الهندية القديمة مثل العقيدة الفيدية (محمد الحسينى: فى العقائد والأديان، ص: ٣٠).

(ب) **وحدة الوجود العقلية:** وهى تقرر أن كل مافى الوجود عقول متفاوتة الدرجات ومن مجموعها يتكون العقل العام. وهناك مايسمى بالعقل الجزئى. فوحدة الوجود العقلية هى التى تجعل من الوجود عقلاً عاماً شاملاً يحتوى على كل شئ ولا شئ يحتويه.

(عبد الجبار الوائلى: وحدة الوجود العقلية، بيروت. باريس: منشورات عويدات، سنة ١٩٨٣م ص: ١٧٤، وانظر: (أزفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة، تعليق أبو العلا عفيفى (القاهرة: م لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م) ص: ٢٠٩.

(جـ) **وحدة الوجود المادية (الفلسفية):** وهى التى توجد عند بعض الفلاسفة. ويذهب هؤلاء الفلاسفة إلى القول بأن العالم وحده هو الموجود الحق وليس الله سوى مجموع الأشياء الموجودة فى العالم (المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، تصدير إبراهيم مدكور ص: ٢١٢).

(١) مقداد يالجن: فلسفة الحياة الروحية، ص: ٨٦.

(٢) عبد الكريم الخطيب: الشيطان والإنسان بين أوليائه وأعدائه ص: ١٦٧.

وعلى هذا الضوء زعم أهل الاتحاد ـ القائلون بوحدة الوجود ـ أن الفناء هو غاية الفناء عن وجود السوى فلا يثبت للسوى وجود ألبته. لا فى الشهود ولا فى العيان. بل يتحقق بشهود وحدة الوجود. فيعلم حينئذ: أن وجود جميع الموجودات هو عين وجود الحق، فما ثم وجودان. بل الموجود واحد. وحقيقة «الفناء» عندهم: أن يفنى عما لا حقيقة له. بل هو وهم وخيال. فيفنى عما هو فان فى نفسه، لا وجود له. فيشهد فناء وجود كل ما سواه فى وجوده. وهذا تعبير محض، وإلا ففى الحقيقة: ليس عند القوم «سوى» ولا «غير» وإنما السوى والغير فى الوهم والخيال، فحول هذا الفناء يدندنون، وعليه يحومون حسبما يرى ابن قيم الجوزية[١].

أما عن وجود المخلوقات المادية والأرضية الممثلة فى الله بصورة روحية أى عن طريق معانيها يقول مالبرانش: «إن جميع المخلوقات وحتى ماكان منها أكثر أرضية أو مادية إنما توجد فى الله وجوداً روحياً».

وهذا نص الفيلسوف بالفرنسية

"To utes Les créatures méme les plus Matérielles et Lesspuls Terrestres Sont en Dieu quoi-qued' une maniére puls spirituelles[2]"

وفى فلسفة الهند الأخلاقية المسماه «ويدانت» وردت العبارة التالية: هذا الكون كله ليس إلا ظهوراً للوجود الحقيقى الأساسى، وأن الشمس والقمر وجميع جهات العالم وجميع أرواح الموجودات أجزاء ومظاهر لذلك الوجود المحيط المطلق، وأن الحياة كلها أشكال لتلك القوة الوحيدة الأصيلة، وأن الجبال والبحار والأنهار.. تفجر من ذلك الروح المحيط الذى يستقر فى سائر الأشياء[٣].

---

(١) ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين، جـ ٣، ص: ٢٧٤.

(٢) Malebranche: La Recherche, Tome (1) P. 412.

(٣) احمد شلبى: أديان الهند الكبرى ص: ٧٢.

وهذا التفكير هو ما قال به سانكرا (Sankara) فى القرن الثامن الميلادى إذ وضح فلسفة الهندوس فى وحدة الوجود وحاول أن يدلل على رفض الازدواج وأن الروح الإنسانية هى جزء من الروح العالية (Brahaman).

وقد تسرب هذا التفكير إلى بعض طوائف المسلمين من الصوفية والشيعة وقد لقى الحلاج حتفه بسبب اعتناقه هذا المذهب ودعوته له. ومما يروى من شعره فى ذلك(١):

عجبت منك ومنى أفنيتنى بك عنى
أدنيتنى منك حتى ظننت أنك أنى

ويروى الشهرستانى أن ابن سبأ قال مرة لعلى بن أبى طالب كرم الله وجهه: أنت أنت. يقصد أنت الإله. فنفاه إلى المدائن.

كما يروى ابن حزم أن قوماً من أصحاب عبد الله بن سبأ أتوا علياً وقالوا له: أنت هو، فقال لهم: ومن هو؟ فقالوا: أنت الله. فثار علىٌّ وحكم عليهم بالإعدام حرقاً وأمر بإشعال نار وألقاهم فيها.

من هنا يتضح أن الفناء عن وجود السوى هو فناء القائلين بوحدة الوجود، فهو فناء باطل فى نفسه، مستلزم جحد الصانع، وإنكار ربوبيته وخلقه وشرعه، وهو غاية الإلحاد والزندقة(٢).

وهذا هو الذى يشير إليه علماء الإتحادية ويسمونه «التحقيق» وغاية أحدهم فيه أن لا يشهد رباً وعبداً، وخالقاً ومخلوقاً، وآمراً، ومأموراً، وطاعة ومعصية بل الأمر كله واحداً فيكون السالك عندهم فى بدايته يشهد طاعة ومعصية، ثم يرتفع

(١) المرجع السابق نفس الصفحة وللمزيد راجع لأحمد شلبى: موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية (القاهرة: م النهضة العربية المصرية، سنة ١٩٨٣م) جـ٢ ص: ١٦٥ وكذلك: محمد غلاب: التصوف المقارن (القاهرة: لجنة الدراسات الصوفية، مكتبة نهضة مصر، د.ت) ص: ٣٤ وما بعدها.

(٢) ابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين وباب السعادتين (القاهرة: ط٣، سنة ١٤٠٠هـ) ص: ٢٤١، ٢٤٢.

عن هذا الفرق بكشف عندهم إلى أن يشهد الأفعال كلها طاعة لله لا معصية فيها، وهو شهود الحكم والقدر، فيشهدها طاعة لموافقتها الحكم والمشيئة. وهذا ناقص عندهم أيضاً إذ هو متضمن للفرق، ثم يرتفع عندهم عن هذا الشهود إلى أن لايشهد طاعة ولا معصية، إذ الطاعة والمعصية إنما تكون من غير لغير، وما ثم غير. فإذا تحقق بشهود ذلك وفنى فيه فقد فنى عن وجود السوى، فهذا هو غاية التحقيق عندهم ومن لم يصل إليه فهو محجوب. ومن أشعارهم فى هذا قول قائلهم:

وما أنت غيرالكون، بل أنت عينه وفيهم هذا السر من هو ذائق!

نصل من هذا إلى أن هذا اللـون من الفناء لا إشـارة فيه ولا مشير إليه، وهـو فناء الذات الخاصة فى ذات الألوهية، وأنه ما ثم إلا الله، فوجود العبد وجود الرب والعكس، ومن هنا ينسب للعبد ما ينسب للرب. وقالوا بغلبة المشهود على المشاهد واستتار وجود الشاهد بنور المشهود مثل استتـار الكواكب فى ضياء الشمس، واختفاء الحديدة المحماه، وكونها فى صورة النارية الغالبيـة عليها.

ولكن القائلين بوحدة الوجود كما يقول بهاء الدين العاملى (ت ١٠٣١هـ) يرون هذا القول بما يردون به قول أهل الظاهر، ويقولون هذا ذوق من لم يصل إلى درجة الفناء التام، ولم يقووا سلوكهم فبقوا قاصرين، ولم يشعروا أن فيما ذهبوا إليه رائحة الحلول كما يدل تمثيلهم بالحديدة المحماه(١).

ومما هو جدير بالذكر أن غاية العارفين فى هذا اللون من الفناء نفى الكثرة والتعدد بكل اعتبار، ولا يفرقون بين خالق وخلق، ولا بين كون الموجودات بالله أو كون وجودها عين الله.

وصاحب هذا اللون من الفناء: هو أن يشهد أن لا موجود إلا الله وأن وجود

(١) بهاء الدين العاملى : رسالة فى الوحدة الوجودية (القاهرة: ط القاهرة: سنة ١٩١٠م) ص: ٣٢٠، ٣٢١.

الخالق هو وجود المخلوق، فلا فرق بين الرب والعبد، فهذا فناء أهل الكفر والضلال والإلحاد الواقعين في الحلول والاتحاد(*) (١).

ولقد عارض إقبال هذه الفلسفة لأنها تستبدل بقول: لا إله إلا الله: لاموجود إلا الله، وليس هذان الاصطلاحان مترادفين، القول الأول دينى محض، والقول الثانى فلسفى محض، والتوحيد الإسلامى لا ينفى تعدد الموجودين، وإنما ينفى تعدد الإله، إنَّ الشهادة فى الإسلام واضحة، إن ذاتاً واحدة هى التى تستحق العبادة وهناك كثرة فى الوجود ولكنها مخلوقة لله(٢).

وهذا النوع من الفناء الذى أنكره بعض كتاب التصوف من أمثال الطوسى: يقول السراج: «من الكفر أن يقال: أن الصوفى يفنى عن صفاته البشرية ويبقى بصفات الإلهية، فليس الفناء إلا الإذعان المطلق لإرادة الله وقدرته. إن الله

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل، جـ ١، ص: ٦٨.

(*) يقسم ابن تيمية مقولة الاتحاد عند دعاتها إلى قسمين: أحدهما: الحلول، والثانى: الاتحاد. وكل من القسمين ينقسم إلى: خاص، وعام، وبذلك تكون القسمة رباعية. فإن من جعل الرب هو العبد حقيقة، فإنه : إما أن يقول بحلوله فيه، أو اتحاده به. وعلى التقديرين. فإما أن يجعل ذلك مختصاً ببعض الخالق كالمسيح، أو يجعله عاماً لجميع الخلق، فهذه أربعة أقسام. (محمد سليمان داود: ابن تيمية وفلاسفة التصوف، ص: ٢٩١).

الأول ـ الحلول الخاص: هو قول النسطورية من النصارى الذين يقولون إنَّ اللاهوت حل فى الناسوت، وتدرع به كحلول الماء فى الإناء، وقد كفر ابن تيمية بعض الشيعة الذين يقولون: إنه تعالى حل بعلى بن أبى طالب وأئمة أهل بيته، كما كفر من يدعى أن الله حل فى الأولياء كالحلاج وغيره.

الثانى ـ الاتحاد الخاص: وهو قول يعقوبية النصارى، وهم الأقباط، يقولون: إنَّ اللاهوت والناسوت اختلطا وامتزاجا كاختلاط اللبن بالماء.

الثالث ـ الحلول العام: وهو قول طائفة من الجهيمية الذين يقولون إنَّ الله بذاته فى كل مكان ويتمسكون بمتشابه القرآن كقوله تعالى: ﴿وهو الله فى السموات وفى الأرض﴾ (الأنعام: آية ٣) وقوله : ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ (الحديد: ٤) والرد على هؤلاء مشهور فى كلام أئمة السنة.

الرابع ـ الاتحاد العام: اتحاد فلاسفة التصوف الذين يقول عنهم ابن تيمية: وهو قول هؤلاء الملاحدة الذين يزعمون أنه عين وجود الكائنات، وهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى.

(٢) أحمد صبحى : محاضرات فى الفكر السياسى فى الإسلام (الإسكندرية: ط الإسكندرية، سنة ١٩٨٢م ص: ١١٣.

لاينزل إلى قلب العبد وإنما الذى ينزل إلى قلب العبد هو الإيمان به، والاعتقاد بتوحيده ومحبة ذكره. فإنَّ الله تعالى يخالف الحوادث فى ذاته وصفاته فكيف يتأتى الحلول؟ ولايفنى الإنسان عن ناسوتيته كما لا يخرج السواد عن الثوب الأسود. أما إذا تغيرت الصفات البشرية فإنها تتغير بصفات أخرى بشرية[1]. فالله سبحانه وتعالى لايحل فى شئ من مخلوقاته ولا يحل فى ذاته شئ بل هو بائن عن خلقه بذاته والخلق بائنون عنه[2].

وفى تعريف الجنيد للتصوف يؤكد فكرة «الإثنينية» ليدحض نظرية (الحلول)، ويفصل بين الله تعالى ومخلوقاته فيعرف التصوف بأنه «صفاء المعاملة مع الله»[3].

ويعرج بنا قائلاً : إنَّ الله سبحانه وتعالى لايوصف بالحلول فى الأمكنة ولا ينعت بمرور الأزمنة. كان الحق تعالى ولا شئ موجود ولا شخص معبود فكيف يصير بحالة كان فى الأزل عنها غنياً وكيف ينتقل بانتقال الفناء جل وتعالى أن يوصف بشئ من العلل[4].

وقد قاوم الجنيد مذهب الحلول والاتحاد والشطحات والدعاوى مقاومة عنيفة، ولما سئل عن رأيه فى الحلول قال: «إن الله لا يحل فى القلوب، وإنما يحل الإيمان فى القلوب، كما يحل التصديق، والمعرفة على شرط سعى السالك وجهده وكسبه. فالله كما يقول الجنيد : بادئ العارفين بما به عرفوا، وأوصاف الإيمان والمعرفة والتصديق أوصاف مصنوعاته من جهة صنع الله بهم (وليس هو بذاته أو بصفاته يحل فيهم)[5].

---

(١) الطوسى: اللمع، ص: ٤٢٦، ٤٢٧.

(٢) ابن قيم الجوزية: هداية الحيارى فى أجوبة اليهود والنصارى، تحقيق أحمد حجازى السقا (القاهرة: م القيمية ط٢، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) ص: ٢٩٨.

(٣) أبو يعلى طبقات الحنابلة، جـ ١، ص: ١٢٨، وللمزيد: انظر: مصطفى حلمى: الزهاد الأوائل (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ط١ سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م) ص: ١٨٠.

(٤) ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن يدل دين المسيح، جـ ١، ص: ٢٩٣.

(٥) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية، ص: ١٩١.

ومما يقرب من هذا ماروى عن ذى النون المصرى (ت ٢٤١هـ) : الحلول لا يلحق الأغيار المخترعة والهياكل المبتدعة. وكيف يحوى الحق مكان أو يضمه أوان. ولا مكان، ولا أوان، ولا زمان جل وتعالى عن ذلك.

وهذا الذى قرره أبو عمرو الدمشقى فقال: كيف يجوز أن يحل الحق فى شخص هو أنشأه ملازماً للنقص وكان عنه مستغنياً.

وبنفس الرأى قال الحلاج: كيف يجوز أن يحل فيما ألزمه وصف النقص وهو العبودية فيكون مستعبداً معبوداً[1].

ويقول الإمام أبو الحسن الشاذلى رضى الله عنه: ومن أعجب العجب أن تكون الكائنات موصلة إليه. فليت شعرى هل لها وجود معه حتى توصل إليه؟ أو هل لها من الوضوح ماليس له حتى تكون هى المظهرة له؟ ويقول : كيف يعرف (بالمعارف) من به (عرفت المعارف)؟ أم كيف يعرف بشئ من سبق وجوده وجود كل شئ؟ ويقول أيضاً: إننا لننظر إلى الله ببصائر الإيمان فأغنانا ذلك عن الدليل والبرهان[2].

ويتابع ابن عطاء الله شيخه الشاذلى فيقول: «وصولك إلى الله، وصولك إلى العلم به، وإلا فجل ربنا أن يتصل به شئ. وقال أيضاً: لا مسافة بينك وبينه حتى تطويها رحلتك، ولا قطعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك. كما قال: تبطل ذلك الاستحالة. لأنه يستحيل أن يشاكل القديم المحدث أو يساويه أو يقترن به لأن الحلول لا يكون إلا بين أشكال.

وعلى هذا يثبت ابن عجيبة أنه لا وجود للأشياء مع وجود الحق تعالى، ويتأدى من ذلك إلى نفى الحلول أو الاتحاد، فيرى أن القول بالحلول ينتفى لأن

---

(١) السلمى: أصول الملامتية وغلطات الصوفية، ص: ١٩٨، ١٩٩.

(٢) عبد الحليم محمود: الإسلام والعقل (القاهرة: دار المعارف ط٢، سنة ١٩٨٥م) ص: ٩٧، وانظر: أحمد بن يحيى الحفيد: الدر النضيد (القاهرة: م التقدم ط ١، سنة ١٣٢٢هـ) ص: ١١٧.

الحلول يقتضى وجود السوى حتى يحل فيه معنى الربوبية، ولما كان السوى هو فى حقيقته عدم محض فلا يمكن إذن أن يتصور الحلول[1]. ومحال: أن يبقيا موجودين بحاليهما، مع فرض الاختلاط، وكونهما شيئاً واحداً فإن الواحد لا يعود اثنين إلا بإضافة غيره إليه. وإذا أضيف غيره إليه ارتفعت الوحدة بالضرورة. وكذلك الاثنان لا يعودان واحداً إلا إذا انعدم أحدهما، فترتفع الإثنينية بالضرورة، ومحال أن ينعدما، فإنه يؤدى إلى عدم القديم وإلى عدم ما هو موجود فى حالة وجوده، فلم يبق إلا أن ينعدم أحدهما دون الآخر، وذلك محال. فإن الموجود لا يخالط المعدوم ولايمازجه، بل يبقى الواحد واحداً[2].

وفى هذا الصدد يقول الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ) : من زعم أن الله شئ أومن شئ أو على شئ فقد أشرك، إذ لو كان على شئ لكان محمولاً، ولو كان في شئ لكان محصوراً، ولو كان من شئ لكان محدثاً[3].

وقول البسطامى متحدثاً عن الله وعما دار بينه بصدد فنائه عن نفسه واتحاده به قائلاً: رفعنى مرة فأقامنى بين يديه، وقال لى يا أبا يزيد!! إن خلقى يحبون أن يروك، فقلت: زينى بوحدانيتك، وألبسنى أنانيتك، وارفعنى إلى أحديتك، حتى إذا رآنى خلقك، قالوا : رأيناك، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك[4].

وقوله : «خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منى فى : يا من أنت أنا : فقد تحققت بمقام الفناء[5]. فالصوفى هنا عندما يصل إلى مقام الاتحاد الصوفى يفنى عن نفسه، ويشعر أن هويته هى هوية الوجود الشامل الذى هو الله[6].

---

(١) ابن عجيبة : إيقاظ الهمم، ص: ٥٨.
(٢) القرطبى: الإعلام بما فى دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، تحقيق أحمد حجازى السقا (القاهرة: دار التراث العربى، د. ت) جـ١ ص: ١٣١.
(٣) القرطبى: مرجع سابق ص: ١٣٠.
(٤) الطوسى : اللمع، ص: ٤٦١.
(٥) التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص: ١٤٣.
(٦) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص: ١٥٢.

وإلى هذا أشار ابن الخطيب قائلاً: ليس مراد الصوفية أن شيئين صارا واحداً، إنما مرادهم أن التوحيد الحقيقى هو التخلص من ضيق عالم الحدوث، إلى فسحة عالم القدم. وهو ثلاث درجات:

الأولى: العرفان التام المترجم عنه «بأنا» وليس إلا لله حقيقة وللسالك وهماً فالله لا يتحد به شئ ولا يحل فى شئ.

الثانية: مقام الحاضر فى مقام المكاشفة، الغائب عن الغيرية وترجمته «أنت» قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[أ].

الثالثة: مقام الغائب المستدل بالأثر، المحجوب عن العيان بالخبر وترجمته «هو» فمن زعم أنه اتحد بالله بعد أن كان غيره، وصار منه شيئاً واحداً لم يكن من الصوفية المحققين فى شئ، وهو إلى الهذيان أقرب[١].

ويدافع الغزالى كذلك بقوله: «فليس للعارف أن يزعم إدراك الذات الإلهية فضلاً عن أن يزعم الاتحاد بها أو حلوله فيها، فإذا وجدنا متصوفاً يدعى «أنه الحق» وجب تأويل قوله: إما على أنه يعترف بأنه لا وجود له إلا بالحق، أو أن صاحب الذوق يغفل عن ذاته، فيكون همه الحق وحده، إذ لا متسع فى قلبه لغيره. إن من يستغرقه شئ فينسيه كل شئ سواه يجوز له أن يقول إنه هو هو لا على سبيل الحقيقة[٢].

وينبغى أن نشير إلى أن الاتحاد هو شهود وجود واحد مطلق من حيث أن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد، معدومة فى نفسها لا من حيث أن لها سوى الله وجوداً خاصاً يصير متحداً بالحق[٣].

(أ) روته عائشة أنها سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقوله فى سجوده. (الجزائرى : منهاج المسلم، القاهرة: م الكليات الأزهرية، د.ت) ص: ٢٤٠، وكذلك رواه الغزالى فى إحياء علوم الدين، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٩٥٧م جـ١، ص: ١٠٠.

(١) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص: ٣٤.

(٢) الغزالى: كيمياء السعادة (القاهرة: م الجندى، د.ت) ص: ٨٧، ٨٨.

(٣) محمد على أبو ريان: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ٩٤.

ومن هنا دخلت طائفة فى الاتحاد والحلول فأحدهم قد يذكر الله حتى يغلب على قلبه ذكر الله ويستغرق فى ذلك فلا يبقى له مذكور مشهود لقلبه إلا الله ويفنى ذكره وشهوده لما سواه فيتوهم أن الأشياء قد فنيت وأن نفسه فنيت حتى يتوهم أنه هو الله وأن الوجود هو الله[1]. وهذا النوع من الفناء الذى أنكره بعض كتاب التصوف من أمثال الطوسى والقشيرى والسهروردى وبعض الفقهاء كابن تيمية، وهو القول بفناء الذات فى الوحدة المطلقة ونفى التعدد والتكثر عن الوجود بكل اعتبار.

ويعبر عنه الصوفية بالفناء عن وجود السوى ويؤدى إلى القول بوحدة الوجود أو الاتحاد أو الحلول وكلها اتجاهات نبذها الإسلام.

وهذا النوع من الفناء يشهد صاحبه أن لا موجود إلا الله وأن وجود الخالق هو وجود المخلوق، فلا فرق بين الرب والعبد، فهذا فناء أهل الكفر والضلال والالحاد الواقعين فى الحلول والاتحاد[2].

ونخلص من ذلك إلى القول: بين الثنائية والوحدانية يغرق العقل الذى ليس لديه مصباح الشريعة ولا يقودها الهادى، وهذا ماقصده الصوفى حينما صرخ هاتفاً: «غرقنا فى أوحال بحر التوحيد». وفى هذا البحر غرق الفكر الهندى فى وحدة الوجود الوثنية.

. وخاتمة القول: هذا النوع من الفناء تبرأ منه المشايخ المستقيمون على هدى الكتاب والسنة كالصحابة والأئمة المهتدين.

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل، الرسالة الأولى (القاهرة ط١ ، سنة ١٣٢٣هـ) جـ ١ ص: ١٥٥.

(٢) المرجع السابق ص: ٦٨.

ثامناً ـ درجات العارفين

يتفاوت الأولياء فى درجاتهم تبعاً لمقدرتهم فى الاستمداد من المعارف الربانية. فأهل الولاية العامة هم الذين سكروا من رؤية الكأس، وتبعتهم الطائفة الثانية الذين رشفوا رشفة أو رشفتين، وأما الكمل من أولياء الله تعالى فإنهم فتح الله عليهم باب الفهم عنه، والعلم به والأخذ منه، فتمكنوا من خزائن العلوم، وكشف لهم عن حقيقة كل ناطق وموهوم، فصاروا يأخذون عن الله، ويفهمون عن الله بالله(١).

وعلى هذا النحو فكلما منح الولى القدرة على النهل من العلم الإلهى كلما قرب من الله وأخذ من معين القرب.

ولذلك يرى «صاحب نفائس العرفان» أنَّ هذا القرب من الله هو باطن الولاية، والتى فيها يتولى الله عبده بذاته فيطلعه على مكنون أسمائه وصفاته. بمعنى أن الولى فى هذا المقام يفنى تماماً عن نفسه ويبقى بربه(٢).

ويقول ابن سينا(*): «إن للعارفين مقامات ودرجات يختصون بها وهم فى

---

(١) ابن الصباغ (محمد بن أبى القاسم الحميرى) : درة الأسرار وتحفة الأبرار (تونس، م التونسية، سنة ١٣٠٤هـ) ص: ١٠٠ـ١٠٢.

(٢) محمد وفا الشاذلى : نفائس العرفان من أنفاس الرحمن: القاهرة: مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١١٩٣ تصوف طلعت رقم (ب) ص: ١٢.

(*) هو أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا من أشهر فلاسفة الشرق فى القرن الرابع الهجرى (ابن سينا: فلسفة ابن سينا، القاهرة: م المؤيد، سنة ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م) المقدمة ص: أ.

حياتهم الدنيا، دون غيرهم، فكأنهم فى جلابيب من أبدانهم، قد نفوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس، ولهم أمور خفية فيهم، وأمور ظاهرة منهم، يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من لا يعرفها(١).

ونحن نقصها عليك... العارف يريد الحق الأول لا لشئ غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه، وتعبده له فقط، لأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أو رهبة(٢).

والعارفون بالله - حسبما يرى ذو النون المصرى - فانون عن أنفسهم لا قوام لهم بذواتهم، وإنما قوامهم من حيث ذواتهم بالله، فهم يتحركون بحركة الله، وينطقون عن الله بما يجرية على ألسنتهم، وينظرون بنور الله فى أبصارهم(٣).

ويتضح من هذا القول السابق أنَّ العارفين بالله لا يتحركون، ولا يسكنون، ولا ينطقون، ولا يبصرون إلا عن الله، وبالله، ومع الله. لأن قمة المعرفة عندهم التوحيد، والعرفان.

فإن قلوب العارفين شاهدت الله مشاهدة تثبيت فشاهدوه فى كل شئ، وشاهدوا كل الكائنات به، فكانت مشاهدتهم له به ولهم به، فكانوا غائبين حاضرين، وحاضرين غائبين، على انفراد الحق بالغيبة والحضور، فشاهدوه ظاهراً وباطناً، وباطناً وظاهراً وآخراً وأولاً(٤).

كما قال عز وجل: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم»(أ).

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ص: ٤٧، وانظر محمد جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى، ص: ٣٧.

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة عبد الهادى أبو ريده ص: ٢٠٧.

(٣) الطوسى: اللمع، ص ١٤٥.

(٤) المرجع السابق، ص: ١٠١.

(أ) سورة : الحديد: آية:٣.

كما يصفهم الشاذلى(*) قائلاً: «وأما الطريق المخصوص بالمحبوبين فهو منه إليه به، إذ محال أن يتوصل إليه بغيره، فأول قدم لهم بلا قدم أن ألقى عليهم من نور ذاته فغيبهم بين عباده، وحبب إليهم الخلوات، وصغر لديهم الأعمال الصالحات، وعظم عندهم رب الأرضين والسماوات، فبينما هم كذلك إذ ألبسهم ثوب العدم، فنظروا فإذا هم لاهم، ثم أردف عليهم ظلمة غيبتهم عن نظرهم، بل صاروا عدماً لا علة له فانطمست جميع العلل، وزال كل حادث، فلا حادث ولا وجود، بل ليس إلا العدم المحض»(١).

ومعنى ذلك أن هناك من العباد من قدر لهم الحق أزلاً أن يكونوا من أوليائه، ولذلك فقد دخلوا الطريق بلا إقدام منهم عليه، لأن الحق تعالى هو الذى خصهم لذلك. وبينما هؤلاء ـ المختارون سائرون فى الطريق لا تمايز بينهم وبين غيرهم، إذ ألبسهم الحق ثوب العدم، أى أفناهم عن ذواتهم، فغابوا عن أنفسهم، وانطمست جميع العلل بالنسبة إليهم، فغابوا عن كل شئ وأصبحوا فى حال فناء الفناء. أى اضمحلت المعلومات وزالت المرسومات زوالاً لا علة فيه، وبقى من أشير إليه لا وصف له ولا صفة، ولا ذات، أى لم يبق إلا الله فقط، أما هؤلاء المرادون فلا وجود لهم إطلاقاً لفنائهم التام عن كل شئ، وحتى عن الفناء ذاته.

وبينما هؤلاء كذلك، إذ انبثق السر الإلهى المبثوث فيهم منذ الأزل.

ولهذا يقول الشاذلى: «فهناك ظهر من لم يزل ظهوراً لا علة فيه، بل أظهر سره لذاته فى ذاته ظهوراً لا أولية له، بل نظر من ذاته لذاته فى ذاته».

ومعنى ذلك أن ظهور هذا السر الإلهى الذى لم يختف أصلاً، إنما هو تجل لذات الله فى ذاته تعالى بلا أولية لهذا التجلى، بل إنه عبارة عن نظرة من ذات

(*) هو أبو الحسن الشاذلى شيخ الطريقة الشاذلية وقطبها توفى سنة ٦٥٦هـ.

(١) يراجع محمد محمدى سليمان: دراسة شرح ابن عجيبة على الحكم العطائية، رسالة ماجستير، بكلية الآداب جامعة الاسكندرية.

الحق لذاته، وبذاته تعالى فى ذاته، حيث لا يوجد على الحقيقة موجود آخر غير الذات. ولعل الناظر إلى هذه العبارة يشتم منها رائحة القول «بوحدة الوجود». فالنظر من ذات الله فى ذاته لذاته لا يفسح مكاناً لوجود منظور آخر.

ويبدو أن الشاذلى قد أحس بذلك، ولهذا فقد ألحقها بقوله: «فحيى هذا العبد حياة لا علة لها، فصار أولاً فى الظهور لا ظاهر قبله». فاستخدام الشاذلى للفظ عبد هنا هو محافظة منه على ظاهر الشريعة، ودرءاً منه للاتهام بالقول بوحدة الوجود، ونقلاً للمعنى بأكمله إلى «وحدة الشهود». وذلك لوجود عبد يشهد تلك الأحوال التى تجرى عليه.

ويصفهم المرسى ـ متابعاً فى ذلك أستاذه ـ بقوله: «إنَّ لله تعالى عباداً محق أفعالهم بأفعاله، وأوصافهم بأوصافه، وذواتهم بذاته، وحملهم من الأسرار ما يعجز عامة الأولياء عن سماعه وهم الذين غرقوا فى بحر الذات وتيار الصفات»[(١)].

ويؤيد ذلك قول الخراز لأصحاب الفراسة من العارفين: «للعارفين خزائن أودعوها علوم غريبة، وأنباء عجيبة، يتكلمون بها بلسان الأبدية، ويخبرون عنها بعبارة الأزلية[(٢)]. بالإضافة إلى ذلك قوله: كلما أدرك الخلق من الله فارغاً أدركوا غيباً خارجاً عن نعوت الحقائق، وهو قول الله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾[(أ)].

وقد قال بعض العارفين: «أبى المحققون أن يشهدوا غير الله لما حققهم به من شهود القيومية وإحاطة الديمومية»[(٣)].

ومما يرويه ابن عربى أنه قال: «إنَّ لله عباداً خرق لهم العادة فى إدراكهم العلوم من غير طريق الحواس من سمع وبصر، وغيرهما وذلك كالضرب،

(١) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٨٤.
(٢) أبو نعيم: الحلية، جـ١٠ ص: ٢٤٩.
(أ) سورة: البقرة: آية٣.
(٣) دى بور: مرجع سابق نفس الصفحة.

والحركة أو السكون. كما قال صلى الله عليه وسلم: «**إن الله ضرب بيده بين كتفى فوجدت برد أنامله بين ثديى فعلمت علم الأولين والآخرين**»[أ].

فالخواص العارفون هم عباد الله الذين محاهم عن شواهدهم، وصانهم عن أسباب الفرقة، باستهلاكهم فى شهوده، واستغراقهم فى وجوده، فأى سبيل للشيطان إليهم، وأى يد للعدو عليهم، ومن أشهده الحق حقائق التوحيد، ورأى العالم معترفاً فى ثقة التقدير، لم يكن نهباً للأغيار، فمتى يكون الغير عليه تسلط؟[١].

ويحدثنا صاحب «اللمع» عن العارفين قائلاً : «هم العلماء بالله وبأحكام الله، العاملون بما علمهم الله تعالى. المتحققون بما استعملهم الله عز وجل، الواجدون بما تحققوا، الفانون بما وجدوا لأن كل واجد قد فنى بما وجد»[٢]. ولاشتمالهم عن الخلق بمظاهر العابدين، وانقطاعهم إلى الحق بمراتب الواجدين[٣].

وقد بين الخراز أن مقامات السالكين إلى الله تبدأ بالتوبة، ثم ينتقل من مقام التوبة إلى مقام الخوف، ومن مقام الخوف إلى مقام الرجاء، ومن مقام الرجاء إلى مقام الصالحين، ومن مقام الصالحين إلى مقام المريدين، ومن مقام المريدين إلى مقام المطيعين، ومن مقام المطيعين إلى مقام المحبين، ومن مقام المحبين إلى مقام المشتاقين، ومن مقام المشتاقين إلى مقام الأولياء، ومن مقام الأولياء إلى مقام المقربين[٤].

كما يصف ذو النون المصرى العارفين بالله ورسوله قائلاً[٥]: إن لله عباداً

(أ) رواه أحمد وابن جرير. ابن كثير: التفسير (القاهرة: م التوفيقية، د.ت) جـ٤ ص: ٢٥٠.
(١) طه عبد الباقى سرور: الحلاج، ص: ٨١.
(٢) الطوسى : مرجع سابق، ص: ٤٧.
(٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٩٦.
(٤) الخراز: كتاب الصدق، ص: ٣٠.
(٥) الغزالى: الإحياء، جـ ٤، ص ١٥.

نصبوا أشجار الخطايا نصب روامق القلوب، وسقوها بماء التوبة، فأثمرت ندماً وحزناً، فجنوا من غير جنون، وتبلدوا من غير عى ولا بكم، إنهم هم البلغاء النصحاء العارفون بالله ورسوله، ثم شربوا بكأس الصفاء، فورثوا الصبر على طول البلاء، ثم تولهت قلوبهم فى الملكوت، وجالت أفكارهم بين سرايا حجب الجبروت، واستظلوا تحت روامق الندم، وقرءوا صحيفة الخطايا، فأورثوا أنفسهم الجزع حتى وصلوا إلى علو الزهد بسلم الورع، فاستعذبوا مرارة الترك للدنيا، واستلانوا خشونة المضجع حتى ظفروا بحبل النجاة وعروة السلامة، وسرحت أرواحهم فى العلا حتى أناخوا فى رياض النعيم، وخاضوا فى بحر الحياة، وردموا خنادق الجزع، وعبروا جسر الهوى حتى نزلوا ميناء العلم، واستقوا من غدير الحكمة، وركبوا سفينة الفطنة، وأقلعوا بريح النجاة فى بحر السلامة، حتى وصلوا إلى رياض الراحة ومعدن العزة والكرامة.

فإذا ذهبنا إلى ابن عطاء الله السكندرى[*] نجده يقول: «ربما دلهم الأدب على ترك الطلب». ويعلق ابن عجيبة على ذلك قائلاً : «الظاهر أن «رب» هنا للتكثير، لأن الغالب على العارفين وأهل الفناء السكوت، والسكون تحت مجارى الأقدار، فصدور الطلب منهم قليل، لأن العارف فان عن نفسه، غائب عن حسه، ليس له عن نفسه أخبار، ولا مع غير الله قرار، فلا يتصور منه سؤال ولا فوات[1].

وفى هذا المعنى يقول البسطامى: «للخلق أحوال، ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره، وغيبت آثاره بآثار غيره»[2].

ومما رواه الدارانى أن قال: إنَّ لله عباداً ليس يشغلهم عن الله خوف النار ولا رجاء الجنة فكيف تشغلهم الدنيا عن الله؟!

(*) هو تاج الدين أحمد بن عطاء الله السكندرى توفى سنة ٧٠٩هـ.

(١) ابن عجيبة : إيقاظ الهمم، ص ٣٠٩.

(٢) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص: ٢٤. والسهروردى: عوارف المعارف ص: ١٠١.

ويدلنا على ذلك قوله أيضاً وقد سأله معروف الكرخى عن الطائعين لله، بأى شئ قدموا على الطاعة؟ فأجاب : بإخراج الدنيا من قلوبهم ولو كان منها شئ ما صحت لهم سجدة[1].

والفناء على هذا النحو يكون سلباً للعبد عن دنياه بمحض إرادته.

ويؤكد هذا أيضاً ما ذهب إليه الغزالى فى «مشكاة الأنوار» قائلاً : «العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق.. وكلام العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى. فلما خف عنهم سكرهم، وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل يشبه الاتحاد[2]. فالذين وصل بهم الوله والولع والفناء فى المحبوب والتفانى فى الحب إلى درجة لو وضعناها تحت مجهر العقل لأنكرها العقل.. وردها.. وتردد فى قبولها، لأنها تخرج من عقال العقل إلى نطاق اللامعقول. نطاق الجنون.. جنون الحب ومجانين العشق[3].

وبهذا يكون من الناس من عقله بفنائه، ومنهم من عقله معه، ومنهم من لا عقل له. فأما الذى عقله معه الذى يبصر ما يخرج منه قبل أن يتكلم، وأما الذى عقله بفنائه فالذى يبصر مايخرج منه بعد أن يتكلم، ومنهم من لا عقل له[4].

وقد جاء فى إيقاظ الهمم «أن العارف هو من استطاع التحقق بالجمع بين الشريعة والطريقة والحقيقة فوصل عن طريق ذلك إلى المعرفة بالله التى تتجلى للسالك فى أعلى مراتب الطريق.

ومن سمات العارف الواصل ـ حسبما يرى ابن عجيبة ـ أن يكون جامعاً بين

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية، ص: ٣٤.

(٢) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف، ص: ١٠١.

(٣) محمود بن الشريف: الحب فى القرآن، ص: ٨٧.

(٤) ابن حبان البستى: روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، تحقيق محمد حامد الفقى مكتبة السنة المحمدية ص: ٤٦.

طاعة الله في جوارحه عن طريق الالتزام برسوم الشريعة، والغنى بالله فى باطنه بتخلية قلبه عما سواه[١].

ومن شأن ذلك العارف المتحقق أيضاً أن تصير الشريعة عنده هى عين الحقيقة، والحقيقة هى عين الشريعة، ومن ثم يصير علمه كله بالله ولله[٢].

ولقد اهتم معظم شراح الحكم ببيان وجوب تحقق العارف بالجمع بين الشريعة والحقيقة والالتزام بأحكام العبودية ظاهراً وباطناً، وذلك لأن الوصول إلى تلك الدرجة يتطلب من الواصل عناية أكبر بظاهر الشريعة، ومراسم العبودية لأن مايرد على قلبه من أنوار قد يلهيه أو يغيبه عن حقيقة عبوديته، وخاصة عندما يصطلم عن غلبة تلك الأنوار، فيغلب عليه الوله على قلبه، وقد يغفل عن تأدية مراسم الشريعة وبذلك يقع فى أحد آفات الطريق.

ولذلك نرى ابن عباد الرندى يؤكد على أن «خاصة الخاصة» هم الذين حازوا رتبة الأكملية، وهم قوم شربوا كؤوس التوحيد فازداد صحوهم وغابوا عن الأغيار، فازداد حضورهم، وقد ملكوا الأموال، وتمكنوا من مقامات الرجال، فلم يغلبهم محو عن طى، ولم يحجبهم شئ عن شئ، بل وفوا حقوق جميع المراتب وأعطوا ما لها من قسط واجب وذلك لاتساع نظرهم ونفوذ بصرهم[٣].

أما الشيخ زروق فيشبه الحقيقة بالخمر، ويرى أن من شربها خالية فسكر كان حده القتل، ومن تجوهر منها أو مزجها بماء الشريعة كان مزجه حافظاً عليه عن حده[٤].

كما ذهب أيضاً صاحب «حكمة الإشراق» إلى معنى قريب من ذلك لدى نصحه العارف بقوله: «لا تستعمل ماء الحقيقة فيما تريد، يحجبك الحق تعالى

---

(١) ابن عجيبة : مرجع سابق ص: ١٠٥.
(٢) نفس المرجع السابق ص: ٤٨.
(٣) ابن عباد الرندى : غيث المواهب العلية جـ ٢ ص: ٢٠٩.
(٤) يراجع فى هذا الصدد : محمد محمدى سليمان. دراسة ابن عجيبة على شرح الحكم العطائية.

عنه فيما يريد، بل استعمله فيما أمر به سبحانه ونهى عنه تكن من أهل الكمال والنهى»[1].

ولما كانت الحقيقة - كما بينها ابن عجيبة - هى شهود نور الحق فى مظاهر الخلق، أو شهود نور الربوبية فى قوالب العبودية، ومن ثم فإن صاحب الحقيقة هو الذى يغيب عن الخلق بشهود نور الملك الحق، ويفنى عن الأسباب بشهود مسبب الأسباب.

وفى هذا المجال ينقسم أصحاب الحقائق إلى درجتين كالآتى:

١- **الكامل:** وهو الذى استطاع مراعاة الحكمة، أى ظاهر الشريعة وأصول الطريقة فهو قد سلك الطريق حتى أتى على غايتها تماماً، واستولى على مداها، وبذلك يكون قد وصل إلى الحقيقة بعد سلوكه الطريقة، وتحققه بظاهر الشريعة.

٢- **المصطلم الغائب:** ويعده ابن عجيبة ناقصاً بالقياس إلى السابق، إلا أنه يلتمس له العذر، لأنه حديث مواجهة بالحقيقة حيث ظهر عليه سناها، أى أنوار بغته، فدهمته فسكر وأنكر الحكمة، وبذلك فهو كامل لاستغراقه فى بحر الوحدة، وناقص لنفيه الحكمة لغلبة وجده وظهور سكره، فهو قد سلك الطريق حتى وصل إلى التحقيق، وإنما فاته التشريع وأسرار الحكمة وهو ما ينبغى عليه ملاحظته تماماً عند وصوله إلى الصحو أو البقاء.

ولأهمية ودقة ذلك الرأى فقد اتبعه أيضاً الشرنوبى - شارح الحكم المعاصر - حين قسم الناس إلى ثلاثة أقسام:

١- **غافل منهمك:** وهو من قويت دائرة حسه، وانطمست حضرة قدسه، فنظر الإحسان من المخلوقين، ولم يشهده من رب العالمين، إما اعتقاداً وهذا يكون شركه جلياً، وإما استناداً، وهذا شرك خفى.

---

(١) يراجع فى هذا المقام: محمد محمدى سليمان: دراسة ابن عجيبة على شرح الحكم العطائية.

٢ ـ **الخواص**: وهم أصحاب الشهود الذين استولت عليهم الأنوار، فغرقوا فى بحار التوحيد، فطمست بصيرتهم عن النظر إلى الآثار لغلبة سكرهم وفنائهم فى مقام الجمع، وهم وإن كانوا كاملين بالنسبة للفرقة الأولى إلا أنهم ناقصون بالنسبة إلى الفرقة الثالثة وهم خواص الخواص.

٣ ـ **خواص الخواص**: وهم من شربوا التوحيد فازدادوا صحواً بعد سكرهم وغابوا عن الخلق فازداد حضورهم معهم بربهم، وبذلك يكونوا قد جمعوا بين الباطن المكمل بالحقيقة والظاهر المجمل بالشريعة، فيشكرون الخلق والخالق، ولا يغيبون عن الحق فى حال مخالطة الخلق، وبذلك يعطون لكل قسم قسمه، وهؤلاء هم أهل الطريق الكمل الذين يصلحوا للقيادة والرشاد[١].

فالمعرفة هى الغاية التى يرنو إليها السالك للطريق الصوفى، وهى بمثابة نور الرحمة الإلهية الذى يشرق على قلب الواصل فيفنى به عما سوى الله تعالى، حتى يتنور قلبه تماماً، ومن ثم يرده الله إلى البقاء، فيصبح عارفاً حقيقياً يرى بنور الله ويعلم من الله ويعقل الأشياء على حقيقتها بما وهبه الله من معارف، وهذه هى المرحلة أو الدرجة التى يسعى إليها المتصوفة من خلال سلوكهم للطريق إلى الله والتحقق بمعرفته تعالى يقيناً.

والمقصود بالمعرفة هو التمكن من المشاهدة واتصالها فى شهود دائم بقلب هائم، فلا يشهد العارف إلا مولاه، ولا يعرج على أحد سواه، مع إقامة العدل، وحفظ مراسم الشريعة، فهذه حدود المقامات قد انتهت فى المعرفة[٢].

ومعنى ذلك أن المعرفة تنبنى عند المتصوفة على المشاهدة، وبهذا فهى نوع من

---

(١) الشرنوبى (عبد المجيد) : شرح حكم ابن عطاء الله السكندرى (القاهرة: مكتبة القاهرة، د. ت) ص: ١٤٧. وللمزيد راجع ابن غانم المقدسى: مصايد الشيطان وذم الهوى، تحقيق إبراهيم الجمل (القاهرة: دار النصر للطباعة الإسلامية، سنة ١٩٨٣) ص: ١٧. وانظر: صلاح عزام: أقطاب التصوف الثلاثة: (القاهرة: م الشعب، سنة ١٩٦٨م) ص: ٣٧.

(٢) ابن عجيبة : معراج التشوف - ص: ١٠.

الفتح الذى يرد على قلبه بعض السالكين ممن وصلوا إلى بعض المراتب العليا من المقامات أو المنازل التى يتشكل منها سلم الطريق، فالصوفى فى مجاهداته تتوالى فتوحه من كشف ومشاهدة والهامات ذات مضمون معرفى إشراقى، والمشاهدة هى فى الأصل رؤية.

بمعنى أن الرؤية هى الشهود المتصل الدائم وهو ما أشار إليه الشارح بقوله: «فهى ـ أى المعرفة ـ شهود دائم بقلب هائم».

وفى تلك الحالة من هيام القلب، واستيلاء أنوار الحق عليه بالكلية لايشهد العارف إلا تلك الأنوار فقط، ومن ثم فلا يرنو أو يميل إلى شئ آخر سواه، فيكون الحق تعالى هو المستولى على قلبه بالكلية، وبذلك يصبح فى حال فناء الفناء حيث ينمحق وجوده فى الوجود الإلهى، وشهوده فى شهود المعبود، وهذا هو ما أشار إليه بداية ابن عطاء الله بقوله: «شعاع البصيرة يشهدك قربه منك، وعين البصيرة تشهدك عدمك لوجوده، وحق البصيرة يشهدك وجوده لا عدمك ولا وجودك. كان الله ولا شئ معه، وهو الآن على ما عليه كان»[١].

وأول موضوع للمعرفة يجب أن يتحقق به السالك على مايذهب ابن عجيبة هو معرفة كمال التقديس والتنزيه لله عز وجل، وهو يستشف ذلك من قول ابن عطاء الله: «إلهى تقدس رضاك أن يكون له علة منك، فكيف تكون له علة منى، أنت الغنى بذاتك أن يصل إليك النفع منك، فكيف لا تكون غنياً عنى»[٢].

وعلى ضوء تلك الحكمة يرى ابن عجيبة أن تنزيه الحق سبحانه لا يشمل تنزيهه تعالى عن النقائص، لأنه لا يصح نسبة النقائص إليه سبحانه وتعالى أصلاً حتى ينزه عنها.

---

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم ص: ٨٦.

(٢) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم ص: ٣٦٣.

وهنا يطالب ابن عجيبة السالك بالاحتراز من التأويلات المحرجة عن المعنى اللائق بجناب الحق تعالى مسلماً بأنه لا يعرف إلا الله.

وهكذا فالموضوع الأول للمعرفة على مايرى ابن عجيبة هو تحقق السالك بتمام التقديس والتنزيه من واقع أن لا يعرف الله إلا الله.

وهكذا نخلص إلى أن موضوع المعرفة يتدرج بدوره تبعاً لتدرج السالك فى سلم الطريق، وتكتمل المعرفة بتحقق الواصل بمعرفة الكون والمكون، أو معرفة عالم الملك وعالم الملكوت، وأنهما مستمدان أساساً من بحر الجبروت الإلهى، ومن ثم يصل العارف إلى التمكين الذى هو صحة الفهم عن الله حتى لا يبقى له تزلزل أنه مراد الحق، بحيث يثبت فى المعرفة فى حال إرادة الفعل[1].

وبهذا تتباين درجات العارفين ومراتبهم تبعاً لقدرة كل منهم على القبول والاستيعاب.

ولعله من ذلك العرض الموجز لشتى أنواع المعارف وكيفية الوصول إلى تعريض القلب لتلقى أنوارها كمنة من لدن الحق تعالى، يمكن أن نخلص من ذلك إلى أن السالك فى الطريق يكون مقبلاً على الحق تعالى فى حوار معرفى متنوع الأشكال تبعاً لاختلاف ما يرد على السالك من واردات، وطبقاً لمقدرة السالك على مجاهدة نفسه، وصقل قلبه، لتلقى أنوار تلك المعارف.

وهنا يتضح أن الفناء يعد مرحلة ضرورية فى الوصول إلى المعرفة اليقينية بالله، وفيه تتطهر الذات الحسية تماماً وتنطوى إرادة الإنسان المتناهية فى إرادة الخالق اللامتناهية، فتمحق فيها، ومن ثم فلا يبقى للفانى أثر «حسى»، بل يذوب فى مشاهدة التوحيد إذا كان من السالكين أو المريدين، وبمشاهدة الأحدية فى حضرة الواحدية إذا كان من العارفين.

---

(١) ابن عجيبة : إيقاظ الهمم، ص: ٤٤٩.

من جملة هذا كله يتضح لنا المنهج المعرفى القائم على المعرفة الذوقية فى الوحدة الشهودية بما أجمله صاحب الحلية لأبى الحسين النورى. فقد قال: «أعلى مقامات أهل الحقائق انقطاعهم عن الخلائق، وسبيل المحبين التلذذ بمحبوبهم، وسبيل الراجين التأمل بمأمولهم. وسبيل الفانين الفناء فى محبوبهم ومأمولهم. وسبيل الباقين البقاء ببقائه. ومن ارتفع عن الفناء والبقاء فحينئذ لا فناء ولابقاء[1].

---

(١) أبو نعيم: مرجع سابق ص: ٢٥٣.

تاسعاً ـ التوحيد

التوحيد كما يعرفه صاحب «اللمع» هو تحقق العبد بالصفات الإلهية بفنائه عن الصفات البشرية من حيث تكون آخر حاله ما كان عليه في أول حاله، ويكون كما كان قبل أن يكون[1].

فأول علامة التوحيد عند الخراز (ت ٢٧٧هـ) هى علامة الفانى فيقول: «أول علامة التوحيد خروج العبد من كل شئ ورد الأشياء جميعاً إلى متوليها حتى يكون المتولى بالمتولى ناظراً إلى الأشياء قائماً بها متمكناً فيها ثم يخفيهم عن أنفسهم فى أنفسهم ويظهرهم لنفسه سبحانه وتعالى[2].

ويشرح لنا الطوسى هذا الموقف مستنداً إلى نص الخراز فيقول: فناء ذكر الأشياء بذكر الله تعالى. ومعنى خروجه عن كل شئ يعنى لا يضيف إلى نفسه واستطاعته شيئاً. ويرى قوام الأشياء بالله فى الحقيقة لا بهم. ومعنى القول: حتى يكون المتولى بالمتولى ناظراً إلى الأشياء قائماً بها يشير إلى تولية الحق له، وما يستولى عليه من حقائق التوحيد حتى يرى أن قوام الأشياء بالله عز وجل لا بذواتها[3].

فقد وصل أبو سعيد الخراز الذكر بالتوحيد الذى أساسه فناء العبد عن نفسه وحياته والبقاء بالحق حيث لايكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء.

---

(١) الطوسى: اللمع، ص: ٥٠.

(٢) الشعرانى : الطبقات الكبرى، جـ ١، ص: ٧٩.

(٣) الطوسى: المرجع السابق، ص: ٥٣.

ومن هنا يمكن أن يقال: الفناء فى التوحيد إنما يقع فى هذا التوحيد وذلك بأن يصير مستغرقاً بالواحد الحق لا يلتفت قلبه إلى غيره ولا إلى نفسه، فإنَّ نفسه من حيث هى نفسه غير الله وإن لم يتحقق له معنى الغيرية بنظر آخر واعتبار على وجه آخر(١).

ويمكن أن يقال بعبارة أخرى: الفناء فى التوحيد: هو مشاهدة الصديقين، لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً، فلا يرى نفسه أيضاً، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد، كان فانياً عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فنى عن رؤية نفسه والخلق، وهذه هى الغاية القصوى فى التوحيد(٢). فالتوحيد أن تقول لا إله إلا الله بفناء أوصافك وبقاء أوصاف الحق حسبما يرى الحلاج(٣). كما قال الحلاج: التوحيد أن تفتقد نفسك بوجود ربك، ثم تغيب عن وجودك بفناء رؤية وجودك، فيبقى الرب كما كان قبل كونك. وترجع أنت إلى ماكنت عليه قبل كونك.

وقيل: التوحيد فناء الرسم لظهور الاسم(٤). أى معنى تضمحل فيه الرسوم، وتندرج فيه العلوم، ويكون الله كما لم يزل(٥).

ويحدثنا الجنيد عن التوحيد فيقول: أن يكون العبد شبحاً بين يدى الله عز وجل، تجرى عليه تصاريف تدبيره. وهذا لايكون إلا بالفناء عن نفسه وعن دعـوة الخلق له. . . بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراد منه(٦). فيكون

---

(١) الغزالى: الأربعين فى أصول الدين، تحقيق مصطفى أبو العلا (القاهرة: م الجندى، د. ت) ص: ٢٤٤، وانظر: ملا الجامى: الدرة الفاخرة، ص: ٢٧٨.

(٢) طه عبد الباقى سرور: الحلاج، ص: ٢٠٣.

(٣) أبو طالب المكى: علم القلوب، ص: ٩٣.

(٤) القشيرى: لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيونى (القاهرة: دار الكتاب، د.ت) جـ١ ص: ١٩٦.

(٥) القشيرى: الرسالة ص: ٢٣٢، انظر: ابن الجوزى: تلبيس إبليس (القاهرة: ط٢، سنة ١٣٦٨هـ) ص: ٣٩٥.

(٦) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ٨٣.

كما كان قبل أن يكون، يعنى فى جريان أحكام اللـه عليه، وإنفاذ مشيئته فيـه[1].

وبهذا الفناء فى التوحيد يتحقق للصوفى: الخروج من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية(*).

وقد ذكر أستاذنا الأستاذ الدكتور/ محمد جلال شرف: أنه رأى نصاً للجنيد مدونة بمخطوطه بكلية الآداب جامعة الإسكندرية تحت رقم (٢١٠٣٦) مسماه: «رسائل الجنيد فى التصوف والأخلاق الدينية».

وفى هذا النص يضع أصول التوحيد والمعرفة والفناء، والسكر والصحو، وحقيقة الوجود وحقيقة الشهود والترقى من أحدهما إلى الآخر. فيقول الجنيد فى التوحيد: «اعلم أن أول عبادة الله عز وجل معرفته، وأصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيده: نفى الصفات عنه بالكيف، والحيث، والأين. فيه استدل عليه، وكان سبب استدلاله به عليه توفيقه. وبتوفيقه وقع التوحيد له. ومن توحيده وقع التصديق به. ومن التصديق به وقع التحقيق عليه. ومن التحقيق جرت المعرفة به. ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا إليه. ومن الاستجابة له وقع الترقى إليه. ومن الترقى إليه وقع الإتصال به. ومن الاتصال به وقع البيان له. ومن البيان له وقع عليه الحيرة. ومن الحيرة ذهب البيان. ومن ذهابه عن البيان له انقطع عن الوصف له. وبذهابه عن الوصف وقع فى حقيقة الوجود له. ومن حقيقة الوجود وقع حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده. وبتفقد وجوده صفا وجوده. وبصفائه غيب عن صفاته. ومن غيبته حضر بكليته. ومن حضر بكليته فقد بكليته. فكان موجوداً مفقوداً، ومفقوداً موجوداً، فكان حيث لم يكن، ولم يكن حيث كان، ثم كان بعد ما لم يكن حيث كان، كان فهو هو

---

(١) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية، ص: ١٩٢، وانظر: محمدجلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى ص: ٣١٢.

(*) السرمد الدائم والطويل من الليالى (الفيروزابآدى: القاموس المحيط، جـ١، ص١٢.

بعد ما لم يكن هو. فهو موجود بعد ماكان موجوداً مفقوداً. لأنه خرج من سكرة الغلبة إلى بيان الصحو. وترد عليه المشاهدة لإنزال الأشياء منازلها، ووصفها مواصفها لاستدراك صفاته ببقاء آثاره، والاقتداء بفعله بعد بلوغه غاية ما له منه[1].

كما يروى لنا القشيرى عن الجنيد أنه سئل عن التوحيد، فأجاب قائلاً: إفراد الموحد، بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته، بأنه الواحد الذى لم يلد، ولم يولد، بنفى الأضداد والأنداد والأشباه[2].

وقال الجنيد: علم التوحيد مباين لوجوده، ووجوده مفارق لعلمه. ويقول فى مكان آخر: «التوحيد إفراد الحدوث عن القدم»[3].

ومن هنا يرى الباحث على ضوء هذا التعريف السابق للتوحيد عند الجنيد أنه ميز فيه بين القديم والمحدث، وبين الخالق والمخلوق. وقد لاح لنا فيما تقدم عن الجنيد أن فكرة «الفناء والبقاء» وصلتها بالتوحيد كانت المحور الرئيسى لمعظم الأحوال عنده، إن لم يكن كلها، أو بتعبير أدق الغاية التى تعتبر كمالاً لكل منها، حسب طبيعة كل منها[4].

ومما يروى عن الإمام الثورى[*] أنه قال: «مقامات التوحيد أربعة أحوال: حال فناء العبد عن العبد، وحال الفناء عن الفناء، وحال فناء الفناء، وحال البقاء بالله تعالى كما قال: ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ﴾[أ]. فالفناء الا يرى المريد

(١) محمد جلال شرف: التصوف الإسلامى فى مدرسة بغداد (الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، سنة ١٩٨٦) ص: ٣١١، ٣١٢.

(٢) أبو الوفا التفتازانى: المرجع السابق نفس الصفحة.

(٣) عبد الكريم الخطيب: الشيطان والإنسان بين أوليائه وأعدائه (القاهرة: دار الفكر العربى، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) ص: ١٥٧.

(٤) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٦٤.

(*) هو أبو الحسين الثورى أمير المؤمنين فى الحديث توفى سنة ١٦١هـ (الشعرانى: الطبقات الكبرى جـ١) ص: ٤٠.

(أ) سورة، يونس آية: ٣٢.

موجوداً إلا الله. والفناء عن الفناء أن ينسى المريد أنه فنى عن الموجودات بوجود ربه فتمحى كل اعتبارات الوجود المادى.

وفناء الفناء: هو المقام فى ذوق المشاهدة (مشاهدة الحالة السابقة مع زوال صفة الفناء عن الطالب). أى يصير هذا المشهد لديه ملكة لا تحتاج إلى سلم الفناء. ثم الفناء عن الفناء بل يعيش فيه دون تدرج وهى حالة البقاء بالله(١).

ويوضح لنا الهجويرى مفهوم التوحيد وحقيقته فيقول: عندما يتحقق الصوفى بالمعرفة اليقينية بالله، ويصل إلى مرحلة وحدة الشهود الذوقى، حيث يشاهد أن الله هو الموجود الحقيقى الذى تشمل قدرته وأفعاله الكون كله، فإنه فى هذه المرحلة يصل إلى حقيقة التوحيد التى هى «الحكم على وحدانية شئ بصحة العلم بوحدانيته»(٢).

كما يشير الغزالى بقوله: من قال: كنا بنا ففنينا عنا، فبقينا بلا نحن. بهذا الوضوح يصف الغزالى تجربة الفناء فى التوحيد الذى هو ثمرة المعرفة.

ويشير الأستاذ ستيسن إلى حقيقة نظرية «الفناء فى الله» (Absorbtion in God) عند الغزالى، فهو يذكر أن الغزالى فى هدوء فلسفى، ينكر هذه التجربة على أنها تقتضى الوحدة مع الله(٣). ويراها بالتأكيد متفقة مع الإثنينية (Dualism) ومذهبه فى الفناء ذو طابع سيكولوجى.

وعلى ذلك فالغزالى يعطى تفسيراً (Interpretation) لتجربة الفناء، مغايراً لتفسير البسطامى والحلاج، مع أن التجربة واحدة.

وقد كان الغزالى من هذه الناحية ذا أثر واضح على الشاذلية الذين لم يخرجوا عن حدود الفناء فى التوحيد الذى أشار إليه الغزالى.

---

(١) أبو طالب المكى: علم القلوب، ص: ١١٢.

(٢) الهجويرى: كشف المحجوب ص: ٥١٩، وانظر: ابن عربى: الحكم الحاتمية المسمى بالكلمات الحكمية والمصطلحات الجارية على ألسنة الصوفية (القاهرة: ط١، سنة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م) ص: ١١.

(٣) Stace: Mysticism and philosophy: P: 116.

فالتوحيد عند الشاذلية يقوم على رؤية الحق فى كل شئ. أى إفراده تعالى بالوجود الحق، وهذه الرؤية تكون عن طريق الذوق، وهى تحدث أولاً فى حال الفناء، إذ بها يفنى السالك عن كل شئ، وعن نفسه، وحتى عن الفناء ذاته، وبعد ذلك يرده الله إلى البقاء فيرى الكائنات ولكن رؤيته لها عندئذ تختلف عن رؤية العامة، فإذا كان العامة يرون للكائنات وجوداً حقيقياً فإن العارف المتذوق يرى أنها ليست موجودة على الحقيقة، لأن الوجود الحقيقى هو وجود الحق تعالى، صاحب القدرة النافذة فى كل المشهودات العينية[١].

وهذه الرؤية التى يتحقق بها العارف لاتكون بدليل أو برهان، بل هى عبارة عن حالة شهود ذوقى يرى فيها العارف الوجود الحقيقى لله، والوجود الوهمى للأشياء، وبذلك يستغنى عن الأدلة والبراهين العقلية.

وبهذا يبين الشاذلى أنه إذا كانت الكائنات ليست موجودة وجوداً مطلقاً، فإنها أيضاً ليست معدومة عدماً مطلقاً، بل إن لها وجود من الوجود تشبه إلى حد ما وجود الظلال، فالظل لابد له من أصل، ووجوده لا يعنى مشاركته للأصل فى وجوده، إذ أنه وجود نسبى يعود إلى الأصل الذى هو ظل له[٢].

وعلى هذا فإن الصوفى العارف المحقق يرى الخلق فى طى سره لا موجودين ولا معدومين حسبما هم فى رب العالمين.

وعلى هذا النحو يتبين أن التوحيد فى المدرسة الشاذلية يقوم على مشاهدة نور الحق تعالى وفعله السارى فى كل المخلوقات، ومن ثم الحكم بأنه لا موجود على الحقيقة إلا الله الواحد الفعال المتفرد بمرتبة الواحدية[*]، أما المكونات أو المخلوقات، فوجودها نسبى معلول بفعله وقدرته تعالى.

---

(٤) ابن الصباغ: درة الأسرار، ص: ٢٤ـ١٢٧.

(٢) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٢٩٠.

(*) الواحدية: هى الذات الظاهرة فى الأكوان، فيكون للأكوان ثبوت باعتبارظهور الحق فيها. ولذا يقولون بلسان الإشارة: الأحدية بحر بلا أمواج، والواحدية بحر مع موج. فإن الحق سبحانه عندهم كالبحر والأكوان كالأمواج التى يحركها ذلك البحر. فهى ليست عينه ولا غيره. هذا هو توحيد العارفين.
(ابن عطاء الله: الحكم بشرح عبد الله الشرقاوى (القاهرة: م صبيح، سنة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م) ص: ٧٨.

ويعود الشاذلى فيصف أهل التوحيد قائلاً: «اشتغلوا بالله عن حظوظ أنفسهم، واستفرغوا أوقاتهم فى طاعة الله وذكره، وغابوا عن رؤية أعمالهم بحمده وشكره علماً منهم أنه ذكرهم فذكروه، ووفقهم فشكروه، وألهمهم فوحدوه، وجذبهم إليه فوجدوه»[1].

ويمكن أن نصل من ذلك إلى أن التوحيد هو أن يتجه المريد بكليته إلى الحق تعالى ذاكراً له، مرابطاً على شريعته، ناظراً إليه تعالى فى كل أموره.

ولقد نبه أستاذ الشاذلى إلى ذلك بقوله: «حدد بصر الإيمان تجد الله فى كل شئ، وعند كل شئ، وفوق كل شئ، وقريباً من كل شئ، ومحيطاً بكل شئ»[2].

ولعل هذا يفسر لنا ما رواه ابن عطاء الله حيث قال: «علامة حقيقة التوحيد نسيان التوحيد وهو أن يكون القائم به واحداً».

ويقال: من الناس من يكون فى توحيده مكاشفاً بالأفعال ويرى الحادثات بالله تعالى. ومنهم من هو مكاشف بالحقيقة فيضمحل إحساسه بما هو سواه، فهو يشاهد الجمع سراً بسر وظاهره بوصف التفرقة[3].

وبهذا الرأى كان يقول الصوفى وهو يشرح مقامات الحج: حججت مرة فرأيت الكعبة ولكنى لم أر رب الكعبة، وهذه رؤية المحجوب، ثم حججت مرة ثانية فرأيت الكعبة ورب الكعبة. فهذا تأمل الوجود الذى فيه كل شئ موجود، ثم حججت مرة ثالثة فرأيت رب الكعبة وما رأيت الكعبة فهذا مقام الفناء فى التوحيد.

ومادمنا بصدد الحديث عن الفناء فى التوحيد فلا يبقى بعد هذا الفناء إلا الفناء فى ذات الله، فلا يرى الصوفى إلا وجوداً واحداً هو الوجود فى التوحيد حسبما

---

(١) المرجع السابق ص: ١١٩.
(٢) الشعرانى: الطبقات الكبرى جـ ٢ ص: ١٠.
(٣) الغزالى: الإحياء جـ ٤ ص: ٢٥٨.

يرى صاحب «التعرف» حيث قال: «أن لا يشهدك الحق إياك. أى إفرادك متواجداً لا يطالعك على وجودك بل يطالعك على وجود واحد ما عداه غير موجود، فتفنى أنت عن وجود ذاتك، بل عن وجود كل شئ سوى الله»[1]. والذى يعنينا هنا هو أن نبين أن الفناء فى التوحيد أمر يقره أشد خصوم الصوفية، ويروى أنه يتمشى مع السنة، فيقول سعد الدين التفتازانى: «إذا انتهى العبد فى السلوك إلى الله، وفى الله، يستغرق فى بحر التوحيد والعرفان بحيث تستمر ذاته فى ذاته، وصفاته فى صفاته، ويغيب عن كل ماسوى الله، ولا يرى فى الوجود إلا الله، وهذا الذى يسمونه (أى الصوفية) الفناء فى التوحيد[2].

ويجدر بنا أن نقف هنا وقفة إيضاح نبين فيها مايرمى إليه أهل التوحيد والاستقامة بصدد الفناء، فنقول: أهل التوحيد والاستقامة يشيرون بالفناء إلى أمرين: أحدهما أرفع من الآخر.

الأمر الأول: الفناء فى شهود الربوبية والقيومية: فيشهد تفرد الرب تعالى بالقيومية والتدبير، والخلق والرزق، والعطاء والمنع، وأن جميع الموجودات منفعلة لا فاعلة. وما له منها فعل فهو المنفعل فى فعله، محل محض لجريان أحكام الربوبية عليه. لا يملك شيئاً منها لنفسه ولا لغيره، فلا يملك ضراً ولا نفعاً. فإذا تحقق العبد بهذا المشهد: خمدت منه الخواطر والإرادات. نظر إلى القيوم الذى بيده تدبير الأمور، وشخوصاً منه إلى مشيئته وحكمته، فهو ناظر منه به إليه، فان بشهوده عن شهود ما سواه. ومع هذا فهو ساع فى طلب الوصول إليه قائماً بالواجبات والنوافل.

وينتقد ابن تيمية أهل الفناء فى توحيد الربوبية قائلاً: «فإنهم رأوا الرب تعالى خلق كل شئ بإرادته وعلم أن سيكون ما أراد ولا سبب عندهم لشئ

(١) الكلاباذى: التعرف ص: ١٦١.

(٢) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى ص: ٨٤.

ولا حكمة، بل كل الحوادث تحدث بالإرادة»[1].

الأمر الثاني: الفناء فى مشهد الإلهية. وحقيقته: «الفناء عن إرادة ماسوى الله ومحبته والإنابة إليه، والتوكل عليه، وخوفه، ورجاؤه، فيفنى بحبه عن حب ماسواه، وبخوفه ورجائه عن خوف ماسواه ورجائه.

وحقيقة هذا الفناء: إفراد الرب سبحانه بالمحبة، والخوف والرجاء، والتعظيم والإجلال[2]. فتوحيد الربوبية وحده لايكفى فى النجاة فضلاً عن أن يكون مشهوده والفناء فيه هو غاية الموحدين ونهاية مطلبهم. فالغاية التى لا غاية وراءها ولا نهاية بعدها الفناء فى توحيد الإلهية حسبما يرى صاحب «طريق الهجرتين»[3].

ونهايته عندهم: التجريد بفناء وجوده، وبقاؤه بموجوده، بحيث يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل، ولا غاية عندهم وراء هذا. فالتجريد هو أن يتجرد الصوفى من الإرادة والشعور بالذات، وهذه هى حال الفناء التى لايرى العبد فيها سوى الله. وأن يكون الصوفى فى حالة اتصاله بالله على حال لا يعلمها إلا الله حسبما يرى الدارانى (ت ٢١٥هـ)[4].

وفى هذا يقول ابن عربى عن بداية سيره فى الطريق: «خرجت عن كل ما أملك خروج الميت من أهله وماله». وهذا رمز لفعل التجرد والتصفية والتخلية.

فابن عربى هنا ـ كما يرى الباحث ـ يخرج عن ماله وجاهه وسلطانه وجميع حظوظه الدنيوية ويتجرد لربه.

---

(١) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل (القاهرة: م الشرفية بمصر، سنة ١٣٢٣هـ) جـ١، ص: ١٢٠، ومنهاج السنة، جـ٣، ص: ٢٣، وللمزيد: على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٦٥م) جـ٢، ص: ٢٤٦.

(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ٣ ص: ٢٧٤، وطريق الهجرتين، ص: ٢٩، ٣٠.

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٤) أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية، ص: ٤٠.

فالتجريد هو «ماتجرد للقلوب من شواهد الألوهية إذا صفا من كدرات البشرية[1]. والتجريد: هو ما يفسر إفراد العبد عما له بالحق، والاعتراف للحق بصفاته، والتفرقة بينه وبين الخلق[2].

ولذلك يقول الطوسى: «التجريد والتفريد والتوحيد ألفاظ مختلفة لمعان متفقة وتفصيلها على مقدار حقائق الواجدين وإشارتهم».

وإيضاح ما قلناه: التجريد إخلاص التوحيد لله فى الإسم والصفة والفعل. الشهادة لله بوحدانيته واستحقاقه للعبادة بعد الفناء عن مظاهر الخلق وتخليص الفكر من كل الصور النفسية[3].

والتفريد[*]: هو «إفراد المفرد برفع الحدث وإفراد القدم، بوجود حقائق الفردانية» ولذلك كان هو التوحيد، وهو وجود عظمة وحدانية الله تعالى، وحقيقة قربه، بذهاب حس العبد وحركته لقيام الله تعالى له فيما أراد[1].

---

(١) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية ص: ٩٦ وللمزيد راجع: أبو المواهب الشاذلى: قوانين حكمة الإشراق إلى كافة الصوفية فى جميع الآفاق (دمشق: م ولاية سوريا، سنة ١٣٠٩هـ) ص: ١٦، وأحمد فؤاد الأهوانى: الكندى فيلسوف العرب (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للترجمة والنشر، ب.ت) ص: ٢٤٣.

(٢) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد هامش ص: ٢٨٦.

(٣) ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف هام ص: ١٥١.

(*) التفريد: للتفريد درجات: تفريد الإشارة إلى الحق، وتفريد الإشارة بالحق، وتفريد الإشارة عن الحق. (ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف هامش ص:٤٩٦) أما عن أركان التفريد فنقول: للتفريد خمسة أركان هى:

١ـ فناء القرب فى عين المشاهدة.

٢ـ واضمحلال العلم فى بحر الجمع.

٣ـ واستهلاك الفناء فى بحر الأزل.

٤ـ واستغراق الوجود فى طى العدم.

٥ـ واستقدام البقاء فى برق الأبد. ففناء القرب فى عين المشاهدة: للمرسلين. واضمحلال العلم فى بحر الجمع: للصديقين رؤية، وللأبرار مشاهدة، لأن الرؤية للذات، والمشاهدة لأنوار الصفات.

واستهلاك الفناء فى بحر الأزل: للمرسلين حقيقة، وللمقربين حق وطريقة.

واستغراق الوجود فى طى العدم: للصديقين: تفريد التوحيد، وللأبرار: تحقيق التجريد. =

وهذا يؤيد تماماً ماذهب إليه صاحب «علم القلوب» حيث قال[٢]: «التفريد ما أفرده المنفرد بنور الفردانية الذى رزق من خزائن المنة». فالتفريد هو: وقوف العبد مع الله تعالى بلا علم ولا حال لشهود تفرد الله تعالى بإيجاد كل موجود وشمول قدرته كل مقدور[٣].

وصاحب التفريد يبقى مع الله، وبالله، ولله، وفى الله، وفى هذا الموقف بإيجاد الموقف يقف موقفاً فريداً ليس معه إلا الحق تعالى[٤].

ويذكر لنا صاحب «اللمع» أن أحد أئمة الصوفية قال: الموحدين لله من المؤمنين كثير، والمفردون من الموحدين قليل.

ويقول الحلاج ليلة قتله: «حسب الواجد إفراد الواحد»[٥].

وفى هذا المعنى يقول البسطامى: «لم أزل أجول فى ميدان التوحيد حتى خرجت إلى دار التفريد، ثم لم أزل أجول فى دار التفريد حتى خرجت إلى الديمومة فشربت بكأسه شربة لا أظمأن من ذكره بعدها أبداً[٦].

وإلى هذا التفريد والتجريد الإشارة بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾[أ]. ولما كان القول بإسقاط التدبير قد اقترن دائماً بالقول بالتجريد.

فالتجريد إذن إسقاط للتدبير مع الله حسبما يرى الباحث. وخلاصة ما نستهدف

= واستقدام البقاء فى برق الأبد وبحر الأزل: للشهداء حياة قرب واستدامة. (الشعرانى: الطبقات الكبرى، جـ ١، ص: ١٣١). ويرجع مصطلح التفريد إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «سبق المفردون المستهترون فى ذكر الله، يضع الذكر عنهم أثقالهم». رواه الترمذى والحاكم عن أبى هريرة بإسناد صحيح وكذلك الطبرانى عن أبى الدرداء.

(١) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد، هامش ص: ٢٨٦.

(٢) أبو طالب المكى: علم القلوب، ص: ١١٥.

(٣) الغزالى: روضة الطالبين، ص: ١٣١.

(٤) حسن الشرقاوى : ألفاظ الصوفية، ص: ٩٥.

(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٦) أبو نعيم: الحلية، جـ ١٠ ص: ٣٥.

(أ) سورة: الأنعام: آية : ٩١.

إليه أن الغاية الأساسية هى السعى وراء «إخلاص التوحيد أو ما يسميه الصوفية» «تجريد التوحيد»، و «تفريد التوحيد»[١].

كما يرى الصوفية أن الحرية ترتبط بالتوحيد فى العبودية. فالصوفى حر إذا توحدت عبوديته لله، فإذا كان لله وحده عبداً كان مما دونه حراً[٢]. ففى الحرية تمام العبودية من حيث أفنى مراداته وقام بمرادات سيده. فالعبودية شهود الربوبية، ومن أراد الحرية فليصل العبودية حسبما يرى الحلاج[٣]. وفى هذا المعنى يقول بشر: «من أراد أن يذوق طعم الحرية ويستريح من العبودية فليطهر السريرة بينه وبين الله تعالى».

فالحرية إقامة حقيقية العبودية لله تعالى. والحر الحقيقى هو من كانت عبوديته لله صادقة[٤] وفى ذلك يقول الجنيد: «لن تكون على الحقيقة عبداً لله وفيك شئ مازال مسترقاً (عابداً) لغيره، لن تصل إلى الحرية وعليك حقوق لله فى عبوديتك. فالمدين مدين ما بقى عليه درهم، ومحبة الشئ تلزمه العبودية له. فاجعل محبتك خالصة لمن تلزمه عبوديته»[٥].

ومن هنا نرى أن الجنيد له جهد وافر فى نظرته إلى العبودية، وربطها بالحرية، بل إنه جعل آخر مقام العارفين الحرية «آخر مقام العارف الحرية»[٦].

فحقيقة الحرية فى كمال العبودية. فمن صدق لله تعالى فى عبوديته خلصت عن رق الأغيار حريته[٧]. وكمال العبودية له تحرر من كل ما سواه[٨].

---

(١) محمد مصطفى : المقامات والأحوال، ص: ٢٧٩.
(٢) القشيرى: الرسالة، ص: ١٠٠.
(٣) الطوسى: اللمع ص: ٥٣.
(٤) ابن عربي: اصطلاحات الصوفية، ص: ٢٠.
(٥) حسن الشرقاوى: محاضرات فى الفلسفة الإسلامية، التصوف والنصوص (الإسكندرية - دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٢) ص: ١٨٣.
(٦) الطوسى: مرجع سابق، ص: ٤٥٠.
(٧) القشيرى: مرجع سابق، نفس الصفحة.
(٨) عبد الحليم محمود: أبو مدين الغوث، ص: ٧٩، ٨٠.

يضاف إلى ما ذكرناه : «لا تكون عبداً لله إلا إذا أفرغت قلبك من كل هذه العبوديات وأسقطت من حسابك كل ما هو غير الله ليكون قلبك خالصاً لخالقك[1]. ثم إنك لا تصل إلى أعلى مرحلة من العبادة إلا إذا استطعت أن تفنى عن نفسك، وتفنى عن رغباتك.. فيصبح ماتريده لنفسك هو مايريده الله لك.

ويمكن أن نقول هنا: إن الحرية بمعناها الكامل هى حرية العبد الذى أحب ربه ففنيت إرادته فى إرادة ربه[2]. ولقد أورد الكاشانى فى «اصطلاحاته»: «أن الحرية هى الانطلاق من رق الأغيار. وهى على مراتب: حرية العامة عن رق الشهوات. وحرية الخاصة: عن رق المرادات لفناء إرادتهم فى إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة: عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم فى تجلى نور الأنوار[3].

---

(1) مصطفى محمود: القرآن محاولة لفهم عصرى (القاهرة: دار المعارف ط٣، سنة ١٩٨١) ص: ١٤٠.

(2) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص: ١٥٧.

(3) الكاانى : اصطلاحات الصوفية ص: ٣٤.

عاشراً ـ الولايـة

تعد الولاية من أول وأهم المراتب التى ينالها الواصل، ومن بين الأولياء تبرز طائفة من الموهوبين ليحتلوا مراكز القطبية(*) المختلفة.

والولاية هى القربة من الله، وهى كالنبوة تأتى من الله بالاجتباء أو التفضل، كما تترك مع النبوة فى كشف الحجاب وزوال الموانع التى تحجب الأولياء أو الأنبياء عن الله، إلا أن هناك اختلافاً جذرياً بين النبوة والولاية يتمثل فى أن النبوة هى تمام الدرجة، وليس هناك أفضل منها إلا المرسلين، فالرسالة أجلّ من النبوة[١].

والأنبياء والمرسلون يحملون الولاية فى باطنهم بكل خصائصها، وكما أن النبوة متألفة فى الخارج من نقط تمثل وجود الأنبياء وتكتمل بوجود النقطة المحمدية، فالولاية أيضاً تمثل دائرة متألفة فى الخارج من نقط وجود الأولياء، وتكتمل تلك الدائرة أيضاً لوجود ختم الولاية الذى يعنى به الترمذى ختم الأولياء المحمدى.

(*) القطب هو الواحد الذى هو موضع نظر الله تعالى من العالم فى كل زمان. وهو على قلب إسرافيل عليه السلام. أما عن القطبية الكبرى فهى مرتبة قطب الأقطاب، وهو باطن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا يكون إلا لورثته لاختصاصه عليه السلام بالأكملية، فلا يكون خاتم الولاية وقطب الأقطاب إلا على باطن خاتم النبوة. (الكاشانى: اصطلاحات الصوفية ص: ١٥٥.

(١) الترمذى : علم الأولياء ـ تحقيق سامى نصر لطف ص: ٥٠.

ومن ناحية أخرى فقد ربط الترمذى بين الولاية والمعرفة الصوفية وكأنهما وجهان لحقيقة واحدة هى الطريق الصوفى الحق.

والولى اسم باق لله تعالى، فهو لعبيده تخلقاً وتحققاً وتعلقاً. ولكنه يطلق على العبد أيضاً إذا اكتملت فيه صفات الولاية ووصل إلى مقامها. وأخص صفات الولاية الإسلامية فى نظر ابن عربى هى الفناء في الله والتحقق بالوحدة الذاتية بين الحق والخلق فإذا وصل الصوفى إلى هذا المقام فقد وصل إلى غاية الطريق الصوفى كما يرسمه متصوفة وحدة الوجود وحق له أن يسمى نفسه لا باسم الولى وحده بل بأى اسم من الأسماء الإلهية(١).

ويرى أئمة الصوفية أن أخص صفات الولى وأبرزها أنه عبد فنى فى الله لوصوله إلى مقام القرب من الله يفضل قداسته وورعه وفنائه فى محبة ربه وإنه المجذوب فى حب الله فاستولى عليه سلطان المحبة الإلهية فلم يبق فى قلبه متسع لغير محبوبه فقد تجرد من إرادته وحوله وقوته وأصبح لا يشعر بوجود غير وجود الحق فيلهم بالمنن والعطايا والفتوحات والكشوفات عن حقائق الأشياء.

فالولى له علم وتجربة روحية يرقى فيها للوصول إلى الحق بنفسه متصفاً بالأوصاف الإلهية ومتخلقاً بالأخلاق الربانية فهو الفانى عن وجوده الباقى بالحق(٢).

ويطلق المسلمون اسم «الولى» على الرجل الذى وصل إلى مقام الفناء عن ذاته وإرادته ويبقى بالإرادة الإلهية(٣).

ومن هنا: فالولاية عبارة عن فناء العبد فى الحق والبقاء به، ولانهاية لكمال الولاية فمراتب الأولياء غير متناهية(٤).

---

(١) ابن عربى: فصوص الحكم، جـ ٢ ص: ١٧٣.

(٢) القشيرى: الرسالة، ص: ١١٧، وانظر: عبد الحليم محمود: سهل التسترى (القاهرة: م الشعب، سنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م) ص: ١١٥، ١١٨.

(٣) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص: ١٥٧.

(٤) السيد دحلان: تقريب الأصول، ص: ٣١٤.

أو هى عبارة عن قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولى الحق إياه حتى يبلغه غاية مقام القرب والتمكين[1]. وهى التصرف فى الخلق بالحق[2].

فالولى هو الفانى فى حالة الباقى فى مشاهدة الحق سبحانه وتعالى تولى الله سياسته، فتوالت عليه أنوار التولى، ولم يكن له مع نفسه أخبار، ولا مع غير الله قرار[3].

ومن ثم نخلص إلى القول بأن الأولياء فى فنائهم فنوا فى أحوالهم ببقائهم فى مشاهدة مالكهم فتوالت عليهم أنوار الولاية فلم يكن لهم عن نفوسهم أخباراً ولا مع واحد غير الله قراراً وهم المتحابون فى الله.

فالولى إذ يحب الله تعالى ويفنى فى ذات الله ينكشف عنه الحجاب، ويزول الغطاء، وتنقطع الأفعال عن الأسباب، وتكون الكرامات الخارقة للعادات التى عليها الناس، لأن الولى بفنائه قد خرج عن مألوف الناس، بل جريان الكرامات على أيدى الأولياء أقل من سببها، وهو قمع النفس عن هواها والاتجاه إلى الله العلى القدير.

ونسترشد هنا برأى الشاذلى فيحدثنا قائلاً: «ولى يفنى عن كل شئ فلا يشهد مع الله تعالى شيئاً، وولى يبقى فى كل شئ فيشهد الله تعالى فى كل شئ وهذا أتم»[4].

فالولى فى فنائه حسبما يرى الشاذلى لابد أن يبقى معه لطيفة علمية يترتب عليها التكليف. وتلك اللطيفة هى العقل العارف بأحكام الشريعة، وعليه يترتب الثواب والعقاب[5].

---

(١) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٦٩.
(٢) المرجع السابق، هامش ص: ٦٩.
(٣) ابن العماد الحنبلى: شذرات الذهب، جـ ٢، ص: ١٩٢.
(٤) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٨٩.
(٥) المرجع السابق، ص: ٣١٥.

ويتابع المرسى أستاذه قائلاً: «لن يصل الولى إلى الله تعالى، حتى تنقطع عنه شهرة الوصول إلى الله تعالى»(١).

ويفسر ذلك الإمام الشعرانى فيقول: أى انقطاع أدب لا انقطاع ملل: لغلبة التفويض على قلبه.

ومن منقولات صاحب «الغنية» أنه قال عن الولى: يرفع عنه الحجب ويدخل دار الفردانية ويكشف عنه الجلال والعظمة فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقى بلا هو فانياً عن نفسه وعن صفاته، عن حوله وقوته وحركته وإرادته ودنياه وأخراه فيصير كإناء مملوء صافياً - يقصد أن يصبح الولى مشتاقاً قابلاً للكشف(٢).

وقيل: إن ابراهيم بن أدهم قال لرجل: أتحب أن تكون لله ولياً؟ فقال: نعم، فقال: لا ترغب فى شئ من الدنيا والآخرة وفرغ نفسك لله تعالى وأقبل بوجهك عليه ليقبل عليك ويواليك. فالولى عبد مشغول بالله حتى يتولاه من فضله ولطفه.

ولقد سئل الواسطى: كيف يغذى الولى فى ولايته؟ فقال: فى بدايته بعبادته وفى كهولته بستره بلطافته، ثم يجذبه إلى ما سبق له من نعوته وصفاته، ثم يذيقه طعم قيامه به فى أوقاته(٣).

ونستطيع أن نتبين تعريفاً للولى عند الكاشانى يقول فيه: الولى من تولى الله أمره وحفظه من العصيان، ولم يخله ونفسه بالخذلان حتى يبلغه فى الكمال مبلغ الرجال. قال الله تعالى: ﴿ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾(أ).

فالولاية هى قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولى الحق إياه حتى يبلغه غاية مقام القرب والتمكين(٤).

---

(١) عبد الحليم محمود: أبو العباس المرسى، ص: ٤٧.
(٢) الجيلانى: الغنية، جـ ١، ص: ١٦١.
(٣) القشيرى: الرسالة، ص: ١١٧.
(أ) سورة الأعراف: آية: ١٩٦.
(٤) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، تحقيق كمال جعفر، ص:٥٤ .

ويمكننا القول أنه مادامت الولاية مرتبطة بفضل الله، وتوفيقه، فإن الأصل أنها لله، الذى يوالى، أو يتولى، فالولاية لله.

ولزيادة الإيضاح نقول مع القشيرى: يورد الأرواح مورد المكاشفة بأنوار المشاهدة فيغيبون عن الإحساس بالنفس، ويورد الأسرار ساحات التوحيد، وعند ذاك الولاية لله، فلا نفس، ولا حس،ولا قلب، ولا أنس، بل استهلاك فى الصمدية، وفناء بالكلية.

ومن هذا النص ندرك متى يصل العبد إلى مرتبة الولاية، ومدى الرابطة التى بين الولاية من ناحية، وبين المشاهدة، والتوحيد، وأسراره من ناحية أخرى. فإذا كانت المشاهدة ليست مشاهدة فى ذات الله، فإن الصمدية تجل عن ذلك، وإنما هى مشاهدة لصفة من صفات الله، وهى قدرته على التصريف، وتقليب هذا العبد الفانى عن نفسه كيفما شاءت القدرة. فمعنى هذا أن مايحدث على يد العبد، وهو فى هذه الحالة من المشاهدة، وعند هذه الدرجة من التوحيد كله مردود إلى الله فإذن الولاية فى النهاية هى ولاية الله[1].

ويرى الترمذى أن الولى هو الفانى فى الله القائم به، الظاهر بأسمائه وصفاته، تعالى! وهى عطائية وكسبية. والعطائية ما يحصل بالانجذاب إلى الحضرة الرحمانية، قبل المجاهدة، والكسبية ما يحصل بالانجذاب إليها بعد المجاهدة[2]. ومن سبق جذبته[*] على مجاهدته[*] يسمى بالمجذوب لأن الحق سبحانه وتعالى يجذبه إليه. ومن سبق مجاهدته جذبته يسمى بالمحب لتقربه إلى الحق سبحانه وتعالى أولاً. ثم يحصل له الانجذاب ثانياً.

ومن هنا قال بعض العارفين: ولاية الرحمة للعوام، وولاية النصرة للخواص، وولاية المحبة لأخص الخواص، فبولاية الرحمة للعوام فى الحياة

---

(١) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، تحقيق كمال جعفر، ص : ١١٨.

(٢) الترمذى: ختم الأولياء، ص: ٤٩٥.

(*) للمزيد راجع : الجذب فى صفحات أخرى من هذا البحث.

(*) انظر المجاهدة فى موطن آخر من هذا البحث لتتعرف على حقيقة ما ذكرناه.

الدنيا يوفقهم لإقامة الشريعة وفى الآخرة يجازيهم بالجنة، وبولاية النصرة للخواص فى الحياة الدنيا يسلطهم على أعدى عدوهم وهو نفسهم الأمارة بالسوء، ليجعلوها مزكاة من أخلاقها الذميمة وأوصافها الدنيئة وفى الآخرة يجذبه ﴿ ٱرْجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ ﴾[أ]

وبولاية المحبة لأخص الخواص فى الحياة الدنيا يفتح عليهم أبواب المشاهدات والمكاشفات وفى الآخرة يجعلهم من أهل القربات والمعاينات[١].

ولعل فى هذا مايفسر قول الترمذى فى الولاية الخاصة: فالولاية الخاصة عنده عبارة عن فناء العبد فى الحق. فالولى هو الفانى فيه، الباقى به. وليس المراد بالفناء هنا انعدام عين العبد مطلقاً، بل المراد منه فناء جهة البشرية فى الجهة الربانية. إذ لكل عبد جهة من الحضرة الإلـهية، هـى المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾[ب]

وذلك لايحصل إلا بالتوجه التام إلى جناب الحق المطلق[٢].

ونوجه الانتباه هنا إلى أن الولاية إنما تتم فى الدرجة الثالثة للسيار. الدرجة الأولى التلوين، والدرجة الثانية التمكين، والدرجة الثالثة التكوين.

أو نقول: الدرجة الأولى العلم، ثم الحالة، ثم الفناء عن الحالة فى المحول.

أو نقول: الدرجة الأولى مشاهدة الصور، ثم مشاهدة المعانى، ثم الفناء عن المعانى فى معنى المعانى. أو نقول: التجريد، ثم التفريد، ثم التوحيد.

أو نقول: علم اليقين، ثم حق اليقين، ثم عين اليقين. فعلم اليقين مكتسب، وحق اليقين حالة، وعين اليقين فناء. أو نقول: العبادة، ثم العبودية، ثم العبودة.

(أ) سورة الفجر: آية : ٢٨.
(١) السيد دحلان: تقريب الأصول، ص: ٣٠٦.
(ب) سورة البقرة : آية: ١٤٨.
(٢) الترمذى: مرجع سابق ص: ٤٩١.

أو نقول: طلب العبد، ثم قبول الحق للعبد، ثم الفناء فى الحق.

أو نقول كما قال الحلاج: قطع العلائق، ثم الاتصاف بالحقائق، ثم الفناء عن الحقائق فى حق الحقائق. أو نقول: التعبد، ثم العبودية، ثم الحرية. أو نقول: التذكر، ثم الذكر، ثم الاستغراق فى المذكور. أو نقول: عبارة، ثم إشارة، ثم غيب. أو نقول: حضور، ثم غيبة، ثم إحضار. أو نقول: شهود، ثم غيبة، ثم إشهاد.

أو نقول: التخلى، ثم التجلى، ثم التولى.

﴿ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾[1].

ولما كانت الولاية هى هبة ربانية اختص بها الحق تعالى بعض عباده، فيسر لهم السبيل إليها، لذلك نرى ابن عجيبة يقسم الخلق إلى قسمين بشأنها وهما:

(١) قسم اختصه الله تعالى بمحبته، وجعلهم من أهل ولايته، لذلك فقد فتح لهم الباب إلى ما قدره لهم، وكشف لهم الحجاب فأشهدهم أسرار ذاته، ولم يحجبهم عنه بأسرار قدرته، وهؤلاء هم أصل الولاية والعرفان الذين يصلون إلى الشهود والعيان.

(٢) أما القسم الآخر من الخلق فقد أقامهم الحق تعالى لخدمته، وجعلهم من أهل حكمته حيث أسدل عليهم حجاب الوهم، وغيب عنهم نور العلم والفهم، ومن ثم فقد وقفوا مع ظواهر القشور، ولم يشهدوا بواطن النور، رغم شدة ظهوره لاعتمادهم على الدليل والبرهان[1].

وتبعاً لهذين القسمين من الخلق نرى ابن عجيبة يميز بين نوعين من الولاية هما:

(١) **الولاية غير الدائمة:** وهى التى تأتى من جهة الفرق وتتعلق بالأمور الدنيوية[2].

---

(١) سورة الأعراف: آية : ١٩٦.

(٢) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص: ٣٨٥.

(٢) **الولاية الدائمة:** وهى التى تأتى من جهة الجمع(*)، وهى العز والغنى بالله، ومعرفته تعالى والغيبة عما سواه، ولاشك أن هذه الولاية لا تنقطع، فهى شرف لا ينفذ، وعز لا يبيد، وهى ما يجب أن يسعى الإنسان من أجله.

ولابد لكى ينال السالك تلك الولاية الدائمة أن يكون قد اتصف ببعض السمات التى تؤهله لها ومنها:

(١) تمام التوكل على الله، وإسقاط التدبير معه تعالى بعدم التعلق بحظوظ النفس. لأنه من أوصاف الولى الكامل أن لايكون محتاجاً إلا على الحال الذى يقيمه الحق تعالى فيه فى الوقت، بمعنى ألا يكون له مراد إلا ما يبرز عن عنصر القدرة الإلهية، ولا تشتهى نفسه غير ذلك[١].

(٢) أن تكون الحقول والحظوظ كلها عنده سواء، لأنه بالله فيما يأخذ ويترك، وهو فى ذلك مختلف عن الذى يعمل لله رجاء الثواب، فالعمل بالله صاحبه داخل الحجاب فى مشاهدة الأحباب، أما العمل لله فإنه يوجب الثواب من وراء الباب.

ويدلل ابن عجيبة على ذلك بقول الشاذلى: «إذا أكرم الله عبداً فى حركاته وسكناته نصب له العبودية لله، وستر عنه حظوظ نفسه، وجعله يتقلب فى عبوديته، والحظوظ عنه مستورة، مع جرى ما قدر له، ولا يلتفت إليها كأنه فى معزل عنها، وإذا أهان الله عبداً فى حركاته وسكناته نصب له حظوظ نفسه، وستر عنه عبوديته، فهو يتقلب فى شهواته، وعبودية الله عنه بمعزل».

وهكذا فإنه يجب على الإنسان أن يعمل تحققاً بعبوديته لا لطلب حظ

(*) الجمع هو عبارة عن شهود المعنى القائم بالأشياء متصلاً بالبحر المحيط الجبروتى، أما الفرق فهو عبارة عن شهود حسن الكائنات، والقيام بأحكامه تعالى من العبادة والعبودية (ابن عجيبة: معراج التشوف، ص: ٣١).

(١) ابن عجيبة: مرجع سابق، ص: ٦٤.

لنفسه أو مثوبة، بل تأدية لما خلقه الله له، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1].

فالعمل من أجل التحقق بالعبودية إذن هو ما ينبغى أن يتبعه الإنسان ممتثلاً لما أمره به الحق تعالى، غير محجر عليه سبحانه فى أجر أو ثواب.

(٣) أن يكون من أهل الشهود والعيان الذين يستدلون به تعالى على فعله، بمعنى أنهم لا يستدلون بالنور على وجود الستور، فلا يرون إلا النور، وبالحق على وجود الخلق، فلا يجدون إلا الحق.

---

(١) سورة الذاريات آية: ٥٦.

حادى عشر- التدبيـر

التدبير فى اللغة معناه: النظر فى عاقبة الأمور[١]. وبذلك فهو فعل متعلق بالمستقبل أكثر من تعلقه بالحاضر، وعلى هذا النحو يعرف الجرجانى التدبير بأنه: «استعمال الرأى بفعل شاق أو النظر فى العواقب أو إجراء الأمور على علم العواقب، وهى لله تعالى حقيقة وللعبد مجازا»[٢].

فترك التدبير فناء، وتمليك التدبير والاختيار من الله تعالى لعبده ورده إلى الإختيار تصرف من الحق وهو مقام البقاء. وهو الانسلاخ عن وجود كان بالعبد إلى وجود يصير بالحق[٣].

فالعبد المؤمن الموحد إذا ترك التدبير مع الله يحسن التدبير معه. فالله سبحانه وتعالى هو متول لتدبير مملكته، وخلقه جميعاً، وكلما سلمت له مخلوقاته كان ذلك دليلاً على علمهم ومعرفتهم بالله، وقدرة الله، وحق الله. فالعبد الذى يعرف ربه يستحى أن يدبر معه، ويستسلم لله ظاهراً وباطناً مفوضاً أمره لله. ويقبل بالكلية على الله، ويعرض عمن دونه[٤].

فمن خرج عن تدبيره لنفسه، كان الله سبحانه وتعالى هو المتولى بحسن التدبير له. ألا ترى أن إبراهيم عليه السلام لما لم يدبر لنفسه، ولا اهتم بها، بل

---

(١) ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد): لسان العرب، مادة تدبر المجلد الثانى ص: ٣٢١.

(٢) الجرجانى: التعريفات ص: ٣٧ (القسطنطينية: م الحاج حسين أفندى سنة ١٣٠٧) ص: ٣٧.

(٣) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١١١.

(٤) الجيلانى: الغنية، جـ ٢، ص: ١٩.

ألقاها إلى الله تعالى، وأسلمها إليه، وتوكل فى كل شأنه عليه، فلما كان كذلك، كان عاقبة استسلامه وجود السلامة والإكرام.

ولاشك أن من كان على ملة إبراهيم عليه السلام اقتدى به. فقد كان بين السماء والأرض حين رمى به، فاستغنى بعلم الله عن سؤاله، فكانت حالة سيدنا إبراهيم عليه السلام فى ذلك الوقت الاستغراق فى الحقيقة. إلا أنه لتحققه التام بإسقاط التدبير لم يسأل عن سبب ذلك أو كيفيته بل استغنى بعلم الله عن سؤاله[١]. فلما ردّ للشرائع دعا فقال:

﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[أ]

﴿رَبِّ هَبْ لِى حُكْمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾[ب].

فمن كمل يقينه اكتفى بتدبير الحق عن تدبيره، واستغنى بعلم الله عن استعجاله، ورضى بتصريف الحق فيما يفعل. فيكون إبراهيمياً حنيفياً حسبما يرى ابن عطاء الله[٢].

ويعرج بنا ابن عطاء الله إلى ساحة الذوق فيقول: «كن بأوصاف ربوبيته متعلقاً وبأوصاف عبوديتك متحققاً».

فإسقاط التدبير مع الله الذى هو مظهر عبودية الإنسان دليل اقراره بربوبية الله. لهذا لا يتحقق الصوفى بشهود أحدية الله إلا بعد المعرفة الذوقية له[٣].

والملاحظ على ابن عطاء الله أنه هنا يمثل جانباً من جوانب ابن الفارض فى وحدة الشهود فى أن الدليل على الوحدة الشهود الذوقى.

---

(١) ابن عجيبة : إيقاظ الهمم، ص: ٣١٠.

(أ) سورة إبراهيم: آية : ٤١.

(ب) سورة الشعراء: آية : ٨٣.

(٢) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير (القاهرة: م صبيح، د. ت) ص: ٤٣.

(٣) السلمى: جوامع آداب الصوفية وعيوب النفس ومداواتها، تحقيق إتيان كولبرنج (القدس: معهد الدراسات الآسيوية والأفريقية، م الأكاديمية، سنة ١٩٧٦) ص: ١٤-١٧.

ولقد بين أبو الحسن الشاذلى السبب الرئيسى الذى يوجب فى نظره على الإنسان إسقاط التدبير، فهو يرى أن الله تعالى قد فرض على الإنسان فى كل وقت سهماً من العبودية يقتضيه الحق سبحانه وتعالى من العبد بحكم الربوبية، وبذلك فلا فراغ لأولى الأبصار حتى يمكنهم التدبير لأنفسهم والنظر فى مصالحها.

وهذا ما يقصده الشاذلى بقوله: «من انقطع عن تدبيره إلى تدبير الله، وعن اختياره إلى اختيار الله، وعن نظره إلى نظر الله، وعن مصالحه إلى علم الله بملازمة التسليم والرضا والتفويض والتوكل على الله، فقد أتاه حسن الطلب وعليه يترتب الذكر والفكر».

وينتقل الشاذلى مستطرداً: «لا تختر من أمرك شيئاً، واختر ألا تختار، وفر من ذلك المختار، ومن فرارك، ومن كل شئ إلى الله عز وجل[1]» «وربك يخلق ما يشاء ويختار».

وبعبارة أخرى يوضح الشاذلى حاكياً عن التدبير: «لا تختر مع الله شيئاً، وإن اخترت فاختر العبودية لله اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال عبداً رسولاً، وإن كان ولابد فاختر ألا تختار، وفر من ذلك المختار إلى اختيار الله[2].

ويؤكد الشاذلى أن الولى لن يصل إلى الله ومعه شهوة من شهواته، أو تدبير من تدبيراته، أو اختيار من اختياراته[3].

ولقد أوضح لنا صاحب «المفاخر العلية» على لسان الشعرانى أنه قال: «بلغنا أن الشيخ أبا الحسن الشاذلى لما فنى اختياره مع الله مكث ستة أشهر لا يتجرأ أن

(١) ابن عطاء الله: الحكم جـ ١، ص: ٧٧.

(٢) عبد الحليم محمود :، أبو الحسن الشاذلي (القاهرة: دار التراث العربى للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٧م) ص: ٧٠.

(٣) ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن (القاهرة: ط الأخيرة، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) ص: ٢٩٤.

يسأل الله شيئاً فى حصول شئ، ثم نودى فى سره: اسألنا عبودية لاترجيح فيها للعطاء على المنع، قال: فسألت الله ورجوته امتثالاً لاتحجيراً عليه، فإنه يخلـق ما يشاء، ويختار ما يشاء، وليس معه اختيار[1].

ولقد بين القشيرى أن من علامات العبودية: ترك التدبير، وشهود التقدير. بالإضافة إلى ذلك: «العبودية ترك الاختيار فيما يبدو من الأقدار»[1].

فإن تعثر شئ من الأسباب فلتقدير الله عز وجل، وإن تيسر شئ منها فبتيسيره عز وجل فالعبد تكون جوارحه وظواهره متحركة فى السبب بأمر الله عز وجل، وباطنه ساكن لوعد الله عز وجل[3]. فالعبودية أن تكون أنت عبده فى كل حال كما أنه ربك فى كل حال كما يرى ذو النون المصرى. ويقال: «العبودية: التبرؤ من الحول والقوة والإقرار بما يعطيك ويوليك من الغنى والمنة». ويقال أيضاً: «العبودية معانقة ما أمرت به، ومفارقة ما زجرت عنه».

وقد قيل: «أن تسلم إليه كلك، وتحمل عليه كلك».

ولقد أجاب سهل[*] عندما سئل عن أى منزلة إذا قام العبد بها قام مقام العبودية فقال: «إذا ترك التدبير، فإذا تحقق العبد بالتوبة والزهد ودوام العمل، يشغله وقته الحاضر عن وقته الآتى، ويصل إلى مقام ترك التدبير والاختيار، ثم يصل إلى أن يملك الاختيار فيكون اختياره من اختيار الله تعالى لزوال هواه، ووفور علمه، وانقطاع مادة الجهل عن باطنه»[4].

ومما يروى عن ابن عطاء الله أنه قال: «دخلت على الشيخ أبى العباس المرسى يوماً فشكوت إليه بعض أمرى، فقال: إن كانت نفسك لك فاصنع بها ماشئت

(١) الشافعى (أحمد بن محمد بن عياد): المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية ص: ١٩.

(٢) القشيرى: الرسالة، ص: ٩١.

(٣) الجيلانى: مرجع سابق، ص: ١٩٢.

(*) هو أبو محمد سهل بن عبد الله التسترى أحد أئمة الصوفية وكان صاحب كرامات توفى سنة ٢٨٣ـ (سهل التسترى: المعارضة والرد. تحقيق محمد كمال جعفر، القاهرة: دار التأليف للترجمة والنشر، سنة ١٤٠٠هـ) المقدمة.

(٤) السهروردى: عوارف المعارف ـ ملحق الإحياء جـ ٤ ص: ٣٣٢.

ولن تستطيع ذلك أبداً، وإن كانت لبارئها فسلمها له يصنع بها ماشاء، ثم قال الراحة فى الاستسلام إلى الله وترك التدبير معه هو العبودية[1].

ويعود ابن عطاء الله فيحدثنا عن التدبير قائلاً: «ليكون نظرى إلى حولك وقوتك: إذا أدخلتنى، واستسلامى وانقيادى إليك إذا أخرجتنى».

أى ليحصل ذهابى عن رؤية نفسى، فى النسبة والوقوف مع الحظ، ففى المدخل أشاهد حولك وقوتك فتنتفى عنى بذلك النسبة إلى نفسى، وفى المخرج أستسلم إليك فينتفى عنى بذلك مراعاة حظى. ينصرنى على شهود نفسى: أى بألا أشاهد لها فعلاً، ولا حركة، ولا سكوناً، بل أشاهد أن المحرك، المسكن هو أنت يا الله.

ويفنينى عن دائرة حسى: أى عما يدور به حسى، ويدركه، وهو المكونات، فلا أتعلق بها، ولا أشاهد منها نفعاً، ولا ضراً، بل أشاهد أن النافع، الضار هو أنت يا الله[2].

ولقد أضاف قائلاً : فالتدبير للنفس إنما يتبع من وجود المواددة لها، ولو غبت عنها فناءً، وكنت بالله بقاءً، لغيبك ذلك عن التدبير لنفسك أو بنفسك[3].

كما تجدر الإشارة إلى ما يرويه الحلاج عندما قال: «من أراد أن يذوق شيئاً من هذه الأحوال فلينزل نفسه إحدى ثلاث منازل: إما أن يكون كماكان فى بطن أمه مدبراً غير مدبر، مرزوقاً من حيث لا يعلم بغير حساب، ولا يكون فيه عليه سؤال»[4].

ثم يمضى فيقول: كن لى كما كنت لى فى حين لم أكن» فسأل الله أن يكون بالتدبير بعد وجوده كما كان له بالتدبير قبل وجوده[5].

---

(١) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير، ص: ١٨.

(٢) ابن عطاء الله: الحكم، بشرح محمد مصطفى أبو العلا، جـ٢، ص: ١٨٣.

(٣) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير، ص: ٥٨.

(٤) السلمى: جوامع آداب الصوفية وعيوب النفس، ص: ٣٦.

(٥) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير، ص: ١٤.

وتصديقاً لما نقول ينبغى أن نضيف هنا إلى جانب ماسبق ذكره ما يرويه ابن عربى حيث قال: من اشتغل بنا له أعميناه، ومن اشتغل بنا لنا بصرناه[1]. كما قال: إن جئت بلا أنت: قبلك، وإن جئت بك: حجك. وقال أيضاً: «إذا سلمت إليه قربك، وإن تقربت بك أبعدك. وإن طلبته لك: كلفك، وإن طلبته له: دلك[2].

وهذا الفرار من الاختيار، ومن التدبير، ومن كل شئ من شأنه أن يفرغ الإنسان من الهموم والشواغل، فيقبل على الله تعالى خالى النفس صافى القلب.

وقد قال الصوفية: «لا تختر شيئاً، ولا تكن مع اختيارك حتى تعرف فإذا عرف وصار عارفاً فيقال له: إن شئت اخترت وإن شئت لا تختر، لأنك إن اخترت فباختيارنا اخترت، وإن تركت الاختيار، فباختيارنا تركت الاختيار، فإنك بنا فى الاختيار، وفى ترك الاختيار[3].

وعلى ضوء ما سبق يمكن أن نقول: إن الصوفية يربطون بين صفة العارف، والمشيئة الإلهية. فالإنسان فى وجهة نظرهم منح الاختيار، ولكنه مرتبط باختيار الله له، وخاضع تحت مشيئته سواء اختار أم لم يختر.

ومن هذا كله نرى أن العبد يترك الاختيار فيما يبدو من الأقدار، وإذا كان مقام العبودية الذى هو أشرف المقامات لا يتم إلا بترك التدبير مع الله، والصبر على بلواه، والتبرؤ من الحول والقوة، والتسليم إليه، والوفاء له، والطاعة لأحكامه وتقديره.

---

(١) ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٣١.

(٢) المرجع السابق، ص: ٣٢.

(٣) الطوسى: اللمع، ص: ٦١، وانظر: سلامة الراضى: الإنسانية (القاهرة: ط ٢، مكتبة الفجالة، سنة ١٩٧٠م) ص: ٥٠.

وهكذا نجد معالم القول بإسقاط التدبير بارزة فى أقوال الصوفية حيث تحتوى عليها مبادئهم التربوية، كما يتحققون بها فى أعلى المقامات وخاصة مقامى التوكل والرضا.

ونواصل بحثنا فى إسقاط التدبير ونسوق هنا سؤالاً: ما أسباب إسقاط التدبير؟

ولكى ندلل على ما سقناه نذهب مع ابن عطاء الله فيما ذهب إليه بصدد تلك الأسباب، فيتوجب علينا أن نستجلى آراءه، حيث عدد لنا الكثير من الأمور الداعية إلى إسقاط التدبير، ويمكن حصر تلك الأمور فى أربعة أسباب رئيسية هى:

(١) أنَّ الله سبحانه وتعالى هو المتولى لتدبير مملكته بجميع مافيها، وقد أعلم الإنسان بذلك وعاهده على إسقاط التدبير لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ ﴾(أ).

وهذا الإقرار بالربوبية يستلزم فى نظر ابن عطاء الله إسقاط التدبير. كما بين لنا ابن عطاء الله أن هذا الموقف الذى أخبرت به الآية السابقة هو حالة المشاهدة الأولى التى لو بقى العبد عليها لبقى مكشوفاً عنه الغطاء، موجوداً فى الحضرة، ولما أمكنه فيها أن يدبر مع الله.

ولذلك فإن أهل المعرفة بالله المشاهدين لأسرار الملكوت لا تدبير لهم مع الله لوجود المواجهة والمشاهدة.

(٢) لما كان الله هو المدبر للإنسان قبل وجوده، فهو المدبر له أيضاً بعد وجوده، لأن الله سبحانه وتعالى قد خلق الموجودات، وتفضل عليها بالإيجاد، وبدوام الإمداد لقوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ﴾(ب).

(أ) سورة الأعراف: آية : ١٧٢.

(ب) سورة الأعراف: آية: ١٥٦.

ومن هنا لا وجود للإرادة الإنسانية إلى جانب إرادة الله. ويقول الحق تبارك وتعالى: «أيها العبد أنا المتفرد بالخلق والتصوير، وأنا المتفرد بالحكم والتدبير، لم تشاركنى فى خلقى وتصويرى، فلا تشاركنى فى حكمى وتدبيرى. أيهاالعبد كما سلمت لتدبير أرضى وسمائى وانفرادى بهما سلم وجودك لى فإنك لى ولا تدبير معى فإنك معى»[أ].

فالله سبحانه وتعالى قد سبق تدبير أمر الإنسان منذ الأزل، ومن ثم فقد جل حكم الأزل أن يضاف إلى العلل، وكيف يستطيع الإنسان أن ينفذ من أمر نفسه شيئاً وسوابق الهمم لاتخرق أسوار القدر.

وفى ذلك يقول ابن عطاء الله السكندرى: «سبحان الذى له المن على عباده بالجود قبل الوجود، وقام لهم بأرزاقهم مع كلتا حالتيهم مع إقرار وجحود، وأن كل موجود بوجود عطائه، وحفظ وجود العالم بإمداد بقائه[١].

(٣) لما كان هو الرب المالك القيوم الراعى لكل شئ والمدبر لملكه بمقتضى مراده، فما الإنسان إلا عبداً لا يجوز له الانشغال عن وظائف العبودية بالإنصراف إلى شئونه الخاصة.

(٤) أن القدر لا يجرى على حسب تدبير الإنسان، ولذلك فالإنسان لايعلم عواقب تدبيره، وغالباً ما تأتى الأمور على عكس إرادته، فما يقتضى من العاقل ألا يدبر لأن تدبيره لا يقوم على قرار.

كما أن الاعتقاد بأن الإنسان مدبر لأفعاله تطاول على الله ومكابرة، ذلك أن من لوازم العبودية إسقاط التدبير مع الله، بل أول الطريق الصوفى التطهير من وجود التدبير ومنازعة المقادير[٢].

(أ) ذكره ابن عطاء الله السكندرى فى التنوير فى إسقاط التدبير.

(١) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير، ص: ٢.

(٢) المرجع السابق ص: ٦.

وقبل أن نترك هذه المسألة بقى علينا أن نوضح علاقة التدبير بالمقامات عند الصوفية. وهنا يبرز سؤال مؤداه: ما العلاقة بين التدبير والمقامات؟

لما كانت المقامات هى المنازل الروحية التى يمر بها السالك إلى الله، وكما أورد أحد الباحثين أن مقامات اليقين تسعة وهى: التوبة، والزهد، والصبر، والشكر، والخوف، والرضا، والرجاء، والتوكل، والمحبة(*).

وهنا يتوجب علينا أن نحدد العلاقة بين التدبير والمقامات.

وبادى ذى بدء أقول: لا يصح مقام من هذه المقامات السابقة إلا بإسقاط التدبير مع الله والاختيار. وذلك أن التائب كما يجب عليه أن يتوب من ذنبه. كذا يجب عليه أن يتوب من التدبير مع ربه، لأن التدبير والاختيار من كبائر القلوب والأسرار. والتوبة هى الرجوع إلى الله تعالى من كل ما يرضاه لك، والتدبير لا يرضاه لك لأنه شرك بالربوبية، وكفر لنعمة العقل ولا يرضى لعبادة الكفر.

وكيف يصح توبة عبد مهموم بتدبير دنياه غافلٌ عن حسن رعاية مولاه؟!

وكذلك لا يصح الزهد إلا بالخروج عن التدبير لأن أنت مخاطب بالخروج عنه. والزهد فيه تدبيرك، إذ الزهد زهدان: زهد ظاهر جلى، وزهد باطن خفى.

فالظاهر الجلى: الزهد فى فضول الحلال من المأكولات والملبوسات وغير ذلك.

والزهد الخفى: الزهد فى الرياسة وحب الظهور، ومنه الزهد فى التدبير مع الله.

وكذلك لا يصح صبر ولا شكر إلا بإسقاط التدبير، وذلك لأن الصابر من يصبر عما لايحبه الله، ومما لا يحبه الله تعالى، التدبير معه والاختيار، لأن الصبر على أقسام: صبر عن المحرمات، وصبر عن الواجبات، وصبر عن التدبيرات والاختيارات.

(*) أفردنا فصلاً خاصاً لهذه الدراسة هو الفصل السابع والأخير أسميناه: «الفناء والمقامات عند الصوفية».

وإن شئت قلت: صبر عن الحظوظ البشرية، وصبر على لوازم العبودية، ومن لوازم العبودية إسقاط التدبير مع الله تعالى.

وكذلك التوكل على الله، أن المتوكل على الله من ألقى قيادِه إليه، واعتمد فى كل أموره عليه، فمن لازم ذلك عدم التدبير والاستسلام لجريان المقادير.

ومقام الرضا: وهو بين لا إشكال فيه، وذلك أن الراضى قد اكتفى بسابق تدبير الله، فكيف يكون مدبراً معه، وهو قد رضى بتدبيره.

ألم تعلم أن نور الرضا يغسل من القلوب عناء التدبير؟

ومن الملاحظ أن تعلق إسقاط التدبير بمقام التوكل والرضا أبين من تعلقه بسائر المقامات[1].

ومقام المحبة أيضاً: إذ المحب مستغرق فى حب محبوبه، وترك الإرادة معه هى عين مطلوبة، وليس يتسع وقت المحب للتدبير مع الله لأنه قد شغله عن ذلك حبه لله. ولذلك قال بعضهم: من ذاق شيئاً من خالص محبة الله ألهاه ذلك عما سواه.

من خلال ماتقدم يستطيع الباحث أن يدلى برأيه قائلاً: إنَّ إسقاط التدبير يعد بحق قاسماً مشتركاً بين المقامات عند الصوفية. كما أنه لا يصح مقام من المقامات دون إسقاط التدبير.

---

(١) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير، ص: ١٣-١٤.
وللمزيد يراجع فى هذا المقام: أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه.

ثانى عشر - اليقين

اليقين(*) - كما يرى مؤسس الطريقة الشاذلية - اسم تدرك به الحقائق بلا ريب ولا حجاب. وبهذا فإنه يعتبر المعرفة الاستدلالية بمثابة كشف العلوم معه - أى مع الله - بالحجاب، فإن رفع هذا الحجاب أصبحت المعرفة يقينية، وتلك هى معرفة المجذوب الذى يرفع عنه الحجاب ويعده أبو الحسن صاحب الحقائق، أى الذى انكشف له الحقيقة بلا ريب ولاحجاب.

ويقسم الشاذلى طريق الوصول إلى المعرفة اليقينية إلى ثلاثة أقسام تبعاً لما تنهجه من سبل، فهناك أولاً طريق العقل ويجعله للعلماء، ثم طريق الكرامة ويجعله للأولياء، وأخيراً طريق السر(**) وهو الخاص بالأنبياء[1].

كما يقسم ابن عربى المعرفة إلى ضربين[2]:

الضرب الأول: معرفة العوام، وهى المعرفة التى تحصل بالاستدلال، وتسمى علم اليقين أى المعرفة المستندة إلى العقل والمنطق، وهى التى

(*) يقول الغزالى: إن الاعتقاد والعلم إذا استويا على القلب ولم يكن لهما معارض أثمرا فى القلب المعرفة فسميت هذه المعرفة يقيناً، لأن حقيقة اليقين صفاء العلم المكتسب حتى يصير كالعلم الضرورى ويصير القلب مشاهداً لجميع ما أخبر عنه الشرع من أمر الدنيا والآخرة (روضة الطالبين ص: ٤٦).

(**) السر عند أئمة الصوفية هو الذى ينفرد به الأولياء والعارفون بالله مما أودعه الله فى قلوبهم من الأسرار الإلهية، والحقائق الربانية التى لا يعرفها إلا أحباء الله، ولذلك كانت هذه الأسرار مما يجب سترها على العامة (الطوسى: اللمع، ص: ٤٣٠). وانظر أبو ريان: الفلسفة الإشراقية. ص: ٣١.

(١) محمد محمدى سليمان: دراسة شرح ابن عجيبة على الحكم العطائية، رسالة ماجستير غير منشورة بكلية الآداب جامعة الأسكندرية سنة ١٩٨٧، ص: ٢١٧.

(٢) ابن عربى: تحفة السفرة إلى حضرة البررة ص: ١٠١.

تقابل عند الشاذلى المعرفة الكسبية التى يستنتجها الباحث عن طريق العقل.

الضرب الثانى: معرفة الخواص، ولها قسمان هما: حق اليقين، وعين اليقين.

فحق اليقين: هو المعرفة التى تحصل لخواص الأولياء بواسطة الشهود، أى شهود الحقيقة نفسها التى أعطاها إياها علم اليقين، وتتم بعد تنقية القلب من جميع الأكدار النفسانية والتعلقات البدنية، وفيها تظهر للروح معرفة الله تعالى بعين المشاهدة.

ويشبه هذا اليقين عند الشاذلية المعرفة التى يحصل عليها الولى الواصل بالترقى إلى معرفة الله بالمشاهدة. أما عين اليقين: فهو التحقق بالحقيقة نفسها، وذلك بالإنفصال عن «لون الصلصال بورود وفد الوصال». أى بعد الفناء تماماً عن صفات البشرية. وهذا هو عين اليقين الأوحد المفارق للجزئيات وفيها يرى الواصل «الوجود الواحد» أو «وجود الحق فى الأشياء».

ويقترب هذا النوع من المعرفة، معرفة المجذوب فى الطريق الشاذلى حيث يفنى عن نفسه تماماً، وعن الفناء ذاته ولا يرى فى الوجود سوى وجه الحق، فإذا ردّ إلى البقاء فإنه ينظر إلى الموجودات بنور الله الذى أشرق فى قلبه وبذلك يتحقق بالمعرفة عين اليقين.

ويروى لنا الطوسى حاكياً عن الجنيد أنه سئل عن اليقين: فقال: اليقين: ارتفاع الشك. لأن أول اليقين الثقة بما فى يد الله تعالى، ونهايته التصديق بالغيب بإزالة كل شك وريب، والاستبشار، وحلاوة المناجاة، وصفاء النظر إلى الله تعالى بمشاهدة القلوب بحقائق اليقين،بإزالة العلل ومعارضة التهم[1]. فاليقين: هو روح أعمال القلوب التى هى أرواح وأعمال الجوارح وجوهرها، واليقين هو قطب رحى هذا الشأن الذى عليه مداره. وهو ينصرف إلى ثلاث درجات: علم اليقين: وهو العلم بحقائق الإيمان، وعين اليقين: ودرجته التقوى

---

(١) الطوسى: اللمع، ص: ١٠٤.

والخشية. أى مباشرة الإيمان بعين القلب، وأما حق اليقين: فهو درجة الشهود والعرفان بالبصيرة، وكلها تدور كما قدمنا فى قطب رحى الإيمان[1].

ويقول أبو القاسم القشيرى رضى الله عنه: هناك علم اليقين، وعين اليقين. «فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف»[2].

فللصوفية سلمهم المعرفى الذى يبدأ بالعقل وينتهى بالذوق بعد تحققهم بعلم اليقين واصلين بتجربتهم الروحية الذوقية إلى عين اليقين فينكشف لهم من الله بعض مغيباته، فيشهدهم شيئاً من تجلياته، ويترقون من لدنه علماً، فيزدادون تحققاً ويقيناً، وترسخاً وعرفاناً[3].

وهنا نجد أن علوم الصوفية قد اشتركت مع علوم غيرهم فى المرتبة الأولى من مراتب العلم، وهى مرتبة علم اليقين الذى يعطيه الدليل بتصور الأمور على ماهى عليه، وامتازت عليها بمرتبتين أخريين[4]:

إحدهما: مرتبة عين اليقين: وهو ما تعطيه المشاهدة والكشف.

والأخرى: مرتبة حق اليقين: وهو فناء العبد فى الحق (الله) والبقاء به علماً وشهوداً وحالاً لا علماً فقط.

فعلم كل عاقل الموت علم اليقين، فإذا عاين الملائكة فهو فى عين اليقين، فإذا ذاق الموت فهو فى حق اليقين[*].

فعلم اليقين: ما كان من طريق النظر والاستدلال. وعين اليقين: ماكان من طريق الكشف والنوال. وحق اليقين: ماكان بتحقيق الانفصال عن لون الصلصال بورود الوصال.

---

(١) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ٣٠.

(٢) خالد محمد خالد: الله والموعد، ص: ٨٥.

(٣) حسن الشرقاوى: الحكومة الباطنية، ص: ١١٦.

(٤) محمد مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام، ص: ١٢٠.

(*) قد يكون حق اليقين فى هذه الدنيا بالنسبة إلى الوجود الذهنى، وما يقوم بالقلوب فقط ليس إلاّ (ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ ٣ ص: ٢٧٦).

ولقد كان إبراهيم عليه السلام يعلم قدرة الله تعالى على إحياء الموتى علماً يقينياً لا يحتمل النقيض. ولكن أحب أن يشاهد ذلك عياناً، ويترقى من علم اليقين إلى عين اليقين! فأجابه الله على سؤاله وأعطاه غاية مأموله[١].

وفى هذا يقول النصراباذى: علم اليقين يدل على الأفعال، فإذا فعلها وأخلص فيها وظهرت له بينات ذلك، صار علم اليقين عين اليقين[٢].

فإذا ترقى من عين اليقين إلى حق اليقين وتحقق العبد به أصبح يشاهد الغيوب كما يشاهد المرئيات مشاهدة عيان، ويحكم على الغيب فيخبر عنه بالصدق كما أخبر الصديق حين قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ماذا أبقيت لعيالك؟ قال: الله ورسوله.

ولعلنا نستطيع أن نستخلص من ذلك أن الصديق قد أفنى الكل ـ أى قد سلخ نفسه كلية من كل ما سوى الله، وانقطع حقيقة إلى الله منتظر إفناء نفسه فى رضاه[٣].

ويعلق أحد الصوفية على إجابة أبى بكر قائلاً: «فالله جل جلاله ميراثه، والرسول صلوات الله وسلامه عليه نديم رؤيته»[٤].

وقد قيل: لليقين. اسم ورسم وعلم وعين وحق. فالإسم والرسم للعوام، وعلم اليقين للأولياء، وعين اليقين لخواص الأولياء، وحق اليقين للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، وحقيقة حق اليقين اختص بها نبينا محمد صلى الله عليه وسلم[٥]. ولقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «تعلموا اليقين، ومعناه: جالسوا الموقنين واستمعوا منهم علم اليقين، وواظبوا على الاقتداء بهم ليقوى يقينكم كما قوى يقينهم»[أ].

---

(١) ابن كثير: قصص الأنبياء ص: ١٨٧.

(٢) السلمى : طبقات الصوفية ص: ١١٨.

(٣) الشعرانى : الأجوبة المرضية ـ رسالتنا لدرجة الماجستير ـ غير منشورة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية سنة ١٩٨٧م ص: ٣٢٨.

(٤) محمد كمال جعفر: التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ص: ٢٢٥.

(٥) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص ص: ١٦٨.

(أ) رواه ابن أبى الدنيا. الغزالى: إحياء علوم الدين (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ٩١٧٥م) جـ١ ص: ٧٢.

من هنا يفرق الدقاق بين العبادة، والعبودية، والعبودة حيث يرى إنها مراحل يسلكها العبد فى الطريق إلى ربه مدللاً بقوله تعالى: ﴿ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴾[أ].

فالعبودية من العبادة، أولها عبادة ثم عبودية ثم عبوده.

ويفسر القشيرى ذلك فيقول: فالعبادة للعوام من المؤمنين، والعبودية للخواص، والعبودة لخواص الخواص.

ويربط هذا بالعلم اليقينى فيقول: العبادة لمن له علم اليقين، والعبودية لمن له عين اليقين، والعبودة لمن له حق اليقين[*][1].

فعلم اليقين: لأهل الدليل والبرهان، وعين اليقين: لأهل الكشف والبيان، وحق اليقين: لأهل الشعود والعيان[2]. مثال ذلك: كمن سمع بمكة مثلاً ولم يرها، فهذا عنده علم اليقين، فإذا استشرف عليها ورآها ولم يدخلها فهو فى عين اليقين، فإذا دخلها وتمكن فيها فهو فى حق اليقين.

وكذلك طالب الحق فمازال من وراء الحجاب فانياً فى الأعمال، فهو فى علم اليقين، فإذا استشرف على الفناء فى الذات، ولم يتمكن من الفناء فهو فى عين اليقين، فإذا رسخ وتمكن فهو فى حق اليقين. أو تقول: شعاع البصيرة لأهل عالم الملك، وعين البصيرة لأهل عالم الملكوت، وحق البصيرة لأهل عالم الجبروت. أو تقول: شعاع البصيرة لأهل الفناء فى الأعمال، وعين البصيرة لأهل الفناء فى الذات، وحق البصيرة لأهل الفناء فى الفناء. فشعاع البصيرة يشهدك قرب الحق منك. وعين البصيرة يشهدك عدمك. وحق البصيرة يشهدك وجود الحق وحده لا وجودك.

(أ) سورة الحجر: آية: ٩٩.

(*) حق اليقين: هو شهود الحق حقيقة فى مقام عين الجمع الأحدية ·الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٧٣).

(١) القشيرى: الرسالة، ص: ٩١.

(٢) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٨٧.

ويحدثنا ابن عطاء الله بقوله: قل هو الله أحد ظهر لك منه التوحيد، وبقوله: الله الصمد ظهر لك منه المعرفة، وبقوله: لم يلد ظهر لك منه الإيمان، وبقوله: ولم يولد ظهر لك منه الإسلام، وبقوله: ولم يكن له كفواً أحد ظهر لك منه اليقين[١].

وقال عن اليقين: «نور استودع فى القلوب، مدده النور الوارد من خزائن الغيوب»[٢].

وقال الجنيد: اليقين: هو استقرار العلم الذى لا ينقلب ولايحول ولا يتغير فى القلب. فعلم اليقين: هو قبول ماظهر من الحق. وقبول من غاب للحق. والوقوف على ماقام بالحق. أى ما أعطته المشاهدة والكشف[٣].

وعين اليقين: هو المعنى بالاستدلال عن الاستدلال. وعن الخبر بالعيان وخرق الشهود حجاب العلم[٤]. ولايصل أحد إلى عين اليقين فى هذه الدار وإن خالف فى ذلك ماخالف حسبما يرى ابن قيم الجوزية.

وحق اليقين: هو إسفار صبح الكشف ثم الخلاص من كلفة اليقين. ثم الفناء فى حق اليقين[٥]. وقد قيل : علم اليقين: ظاهر الشريعة. وعين اليقين: ظاهر الإخلاص فيها وحق اليقين: المشاهدة فيها[٦].

فعلم اليقين: هو معرفة الله بك، إذ أنت عين الدليل عليه، وهو إثبات ذات غير مكيفة ولا معلومة الماهية، محكوم عليها بالألوهية، سلطاناً وحجة لا ريب فيه[٧].

---

(١) عبد الرحمن الصفورى: نزهة المجالس، جـ٢ص: ٦٢.

(٢) ابن عجيبة: مرجع سابق ص: ٢٧٨. والفتوحات الإلهية هامش ص: ١٦٥.

(٣)ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ١٥.

(٤) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ١، ص ٢٩٩.

(٥) المرجع السابق ص: ٣٠٠.

(٦) الكاشانى : اصطلاحات الصوفية ص: ٧٣.

(٧) رسالة ابن عربى إلى فخر الدين الرازى تحقيق محمد مصطفى ط ١ سنة ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. دار الطباعة المحمدية هامش ص:٨٨، وانظر ابن عربى: التنزلات الليلية فى الأحكام الإلهية ص: ٧٣.

وأصحاب هذا العلم: هم الذين اعتمدوا على الأعمال ففنوا فيها، ومن ثم ألقى الله على بصيرتهم بنور الإيمان، أما مشاهدتهم فتقتصر على عالم الملك، أى عالم الكون أو المظاهر الفانية فتقتصر مشاهدتهم بذلك على المعانى الإلهية المتجلية فى الموجودات الوهمية.

وعين اليقين: مشاهدة هذه الذات بعينها لا بعينك، فناء كلياً لا يعقل معها نسبة ألوهية، إثباتاً أو نفياً. وأصحاب عين اليقين: هم أهل الكشف والبيان، وهم الذين وصلوا إلى مشاهدة نور الحقيقة الإلهية، أو مشاهدة عالم الملكوت. أى العالم الروحانى، أو العالم النورانى الفائض من بحر الجبروت. ولكن هذا السالك يشاهد كثيفاً نورانياً بدون ضمه إلى أصله فى اللطافة، بمعنى أنهم يكونون فى فناء عن شهود المكونات. وحق اليقين: نسبة الألوهية لهذه الذات، بعد المشاهدة لاقبلها، وهو الفرق بين العالم والحق ليس إلاَّ. وحقيقة اليقين: ظهور الإنفعالات عند العبد عن غيبته فيه به: غيباً كلياً، وفناء محققاً.

وأصحاب حق اليقين: هم أهل الشهود والعيان الذين يشرق على بصيرتهم نور الرسوخ والتمكين. وذلك بعد تحققهم بمشاهدة نور الجبروت. أى نور المعرفة الأصلى اللطيف المضموم إلى أصله وهو الحق تعالى حيث يشاهد الواصل سارياً فى عالم التكوين، ومن ثم فإنه يرى الأشياء كلها قائمة بالله فيتحقق بالمعرفة اليقينية به تعالى(١).

(١) ابن عجيبة : إيقاظ الهمم ص: ٤٢٨.

ثالث عشر ـ الذكـر

الذكر هو العمدة فى الطريق، ولا يصل أحد إلـى الله إلا بـدوام الذكر[1]، فما من وقت إلا والعبد مطالب فيه بالذكر إما وجوباً وإما ندباً بخلاف غيره من الطاعات[2].

ويطالعنا الخراز[*] فى هذا الصدد بقوله: «إذا أراد الله أن يوالى عبداً فتح له باب الذكر، فإذا استلذ بالذكر فتح عليه باب القرب، ثم رفعه إلى مجالس الأنس، ثم أجلسه على كرسى التوحيد، ثم رفع عنه الحجاب، وأدخله دار الفردانية، وكشف عنه الجلال والعظمة، فإذا نظر الجلال والعظمة بقى بلا هو، فيصير فانياً بارئاً عن دعوات نفسه محفوظاً لله[3]. فكل من فنى فى ذكر الله فإن روحه شهدت جمال الحضرة، أو تفكرت فى جمال المذكور وبهائه، أو فى حسن ثوابه وجزائه[4].

فذكر الله معناه هو الحضور مع الله والفناء فيه، وهذا يقتضى من الصوفى أن يجمع جميع قواه البدنية والروحية بحيث يكون حضورها جميعاً تاماً مع الله،

---

(١) عبد الحليم محمود: فاذكرونى أذكركم (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧٩م) ص: ٦١.

(٢) الرندى (ابن عبـاد النضـرى): غيـث المواهـب العليـة فـى شرح الحكم العطائية، جـ١، ص: ١٥٧.

(*) هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز. قيل إنه أول من تكلم فى علم الفناء والبقاء. مات سنة تسع وسبعين ومائتين (السلمى: طبقات الصوفية. ص: ٥٣).

(٣) عبد الرحمن الصفورى: نزهة المجالس، جـ ١، ص: ١٥.

(٤) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٤٣.

وإذا وصل الصوفى إلى هذا المقام انكشف له الحق وانمحى كل أثر بين الواحد والكثير: أى بين الحق والخلق، والذكر والمذكور وتحققت وحدة الإثنين[1].

وحسبنا أن نشير هنا إلى مما له دلالة على مانحن بصدده: فمما روى عن ابن عربى أنه استعمل كلمة الذكر مرادفة لكلمة «الفناء» بالمعنى الذى يفهمه أصحاب وحدة الوجود: أعنى الحال الذى يتحقق فيها الصوفى بوحدته الذاتية مع الله.

وتأكيداً لصحة مانقول يذهب الكلاباذى فى «التعرف» متحدثاً عن حقيقة الذكر فيقول: «هو نسيان كل شئ، وذكر شئ واحد، هو الله». ولذا يتم على مرحلتين: نسيان ما سوى الله، والتخلص من هذا النسيان[2]. ويستدل على ذلك بالآية الكريمة: ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾[أ].

حيث يرى إنها تدل على أنك إذا نسيت ماسوى الله فقد ذكرته تعالى، وبذلك فالذكر عنده «طرد الغفلة» فإذا ارتفعت الغفلة فأنت ذاكر وإن سكت[3].

ولعل هذا القول للكلاباذى يتفق مع ما قرره عبد الله الأنصارى فلقد فسر الآية القرآنية ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾ :

أى إذا نسيت غيره، ثم نسيت ذكرك فى ذكرك، ثم نسيت فى ذكر الخلق إياك كل ذكر، فإذا نسى السالك نفسه وغيبته فهو فى فناء الفناء.

وفى ضوء هذا التحليل يظهر لنا جلياً: الفناء فى الذكر هو أن الذاكر لا يلتفت إلى الذكر ولا إلى القلب، بل يستغرق المذكور جملته، ومهما ظهر له أثناء ذلك التفات إلى الذكر فذلك حجاب شاغل. وهذه الحالة التى يعبر عنها العارفون بالفناء. وذلك بأن يفنى عن نفسه حتى لايحس بشئ من ظواهر جوارحه،

---

(١) ابن عربى: فصوص الحكم جـ٢ ص: ٢٣٢.

(٢) الكلاباذى: التعرف ص: ٩٢.

(أ) سورة الكهف آية: ٢٤.

(٣) المرجع السابق ص: ١٠٤.

ولا من الأشياء الخارجة عنه، ولا من العوارض الباطنة فيه، بل يغيب عن جميع ذلك، ويغيب عنه جميع ذلك[1].

فأدنى الذكر أن يفنى مادونه، ونهاية الذكر أن يغيب الذاكر فى الذكر عن الذكر ويستغرق بمذكوره عن الرجوع إلى مقام الذكر. وهذا حال فناء الفناء[2].

ومن هنا يدلى الجيلانى برأيه الذى جاء متوافقاً عما أورده صاحب الحلية عندما سئل عن الذكر: هل له نهاية؟ فأجاب قائلاً: نعم يجب على المسلم أن يذكر الله، حتى تصبح روحه ذاكرة، فقيل له: وما معنى ذكر الروح؟ قال: أن يشغل باله بالله ويذكره دائماً، ولو كان مشغولاً بأمور معاشه[3].

فالذكر تختلف أنواعه وتتعدد والمذكور واحد لا يتعدد ولا يتحدد. وأهل الذكر هم أحباب الحق من حيث اللوازم وهو على ثلاثة أقسام: ذكر جلى، وذكر خفى، وذكر حقيقى.

فالذكر الجلى لأهل البداية وهو ذكر اللسان. والذكر الباطن الخفى لأهل الولاية، وهو ذكر سر القلب بالخلاص. والذكر الكامل الحقيقى لأهل النهاية وهو ذكر الروح بشهود الحق إلى العبد[4].

نستطيع الآن أن نتبين بوضوح أن للذكر ثلاث مقامات: ذكر باللسان وهو ذكر عامة الخلق، وذكر بالقلب: وهو ذكر خواص المؤمنين. وذكر بالروح: وهو لخاصة الخاصة. وهو ذكر العارفين بفنائهم عن ذكرهم وشهودهم إلى ذاكرهم ومنته عليهم[5].

وفى هذا الأمر يطالعنا صاحب «جامع الأصول» برأيه متفقاً فيه مع ماذهبنا إليه من قبل: فيقول: «الذكر الخلاص من النسيان بدوام حضور القلب مع

---

(١) ملاجامى عبد الرحمن: الدرة الفاخرة ص: ٥٩، وانظر: ابن عطاء: مفتاح الفلاح (القاهرة: م صبيح، د.ت) ص: ٧.
(٢) أبو نعيم: الحلية، جـ ١٠، ص: ٣٨٣.
(٣) أبو الحسن الندوى: ربانية لا رهبانية ص: ٤٩.
(٤) ابن عطاء الله: الله (القصد المجرد فى معرفة الإسم المفرد) ص: ٨٢.
(٥) المرجع السابق ص: ٧٩.

الحق، وصورته فى البدايات الذكر الظاهر، وفى الأبواب الذكر الخفى، وفى المعاملات ذكر الفعال لما يريد برؤية الأفعال كلها منه، والأمور كلها بيده[1].

وعلى هذا النحو يعرف ابن عطاءالله الذكر بأنه : «التخلص من الغفلة والنسيان بدوام حضور القلب مع الحق»[2]. ولعل هذا هو ما عناه الشاذلى بقوله: حقيقة الذكر الانقطاع عن الذكر إلى المذكور، وعن كل شئ سواه، لقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً﴾[أ].

وإذا كان الذكر يقتضى أن يكون الإنسان فى غيبة عما سوى الله تعالى، فإنه يتطلب فوق ذلك ـ على ما يرى الشاذلية ـ أن يكون الذاكر فى حالة وعى تام مع الله، بعيداً عن الغيبة حتى يتحصل له العلم، ويتمكن من القلب المرابط عليه، وبذلك يبتعد عما سوى الله، فتتخلص نفسه من الآفات والشوائب دون أن يتكبد مشقة فى ذلك[3].

ولعله يبرز هنا تنبيه ابن عجيبة على أنه ينبغى أن يتم الذكر أيضاً فى ضوء الجمع على الله، وإسقاط كافة الشواغل التى تتعلق بما سواه تعالى، ومن ثم يعد الذكر على هذه الصورة من أفضل الأعمال التى يقطع بها المريد المقامات حتى يصل إلى حضرة الحق تعالى[4].

وهذا ما يبينه النفرى[*] فى موقف «الكشف والبهوت» حيث يرى: أنَّ الذكر فى حال المشاهدة يعد انصرافاً عن الشهـود لأنـه من عمل النفس، والنفس جزء مما سوى الله تعالى، ولذلك فإذا نفيت الإسم والذكر كان لك الوصول[1].

فإذا ذهبنا إلى الغزالى ليحدثنا عن الذكر نجده يقول: «إنَّ أول مبادئ السالك أن يكثر الذكر بقلبه ولسانه بقوة حتى يسرى الذكر فى أعضائه وعروقه، وينتقل

(١) طه عبد الباقى سرور: رابعة العدوية ص: ٨٢.
(٢) ابن عطاء الله : مفتاح الفلاح ص: ٤٥.
(أ) سورة المزمل آية : ٨.
(٣) أحمد بن عياد الشافعى: المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية ص: ١٠٤.
(٤) ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية، ص: ٧٢.
(*) هو محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفرى صاحب «المواقف والمخاطبات» من صوفية القرن الرابع الهجرى.

الذكر إلى قلبه فحينئذ يسكت لسانه ويبقى قلبه ذاكراً يقول: (الله الله) باطناً مع عدم رؤيته لذكره، ثم يسكن قلبه ويبقى ملاحظاً لمطلوبه مستغرقاً به معكوفاً عليه، مشغوفاً إليه، شاهداً له، ثم يغيب عن نفسه بمشاهدته، ثم يفنى عن كليته بكليته حتى كأنه فى حضرة ﴿ لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾[أ][1].

فحينئذ يتجلى الحق على قلبه فيضطرب عند ذلك ويندهش ويغلب عليه السكر وحالة الحضور والاجلال والتعظيم، فلا يبقى فيه متسع لغير مطلوبه الأعظم.

كما قيل: فلا حاجة لأهل الحضور إلى غير شهود عيانه. وقيل: فى قوله تعالى: ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ ﴾[ب].

فالشاهد: هو الله، والمشهود: هوعكس جمال الحضرة الصمدية، فهو الشاهد والمشهود[٢]. وقد ذكر أبو الحسن المزين[*]: متى ظهرت الآخرة فنيت فيها الدنيا، ومتى ظهر ذكر الله فنيت فيه الدنيا والآخرة، فإذا تحققت الأذكار فنى العبد وذكره، وبقى المذكور بصفاته[٣].

---

(١) النفرى: المواقف والمخاطبات ص: ١١٠.

(أ) سورة غافر آية: ١٦.

(ب) سورة البروج آية: ٣.

(٢) الغزالى: روضة الطالبين ص: ٢٥.

(*) هو أبو الحسن على بن محمد المزين من أهل بغداد توفى سنة ٣٢٨هـ.

(٣) السلمى: طبقات الصوفية ص: ٩٣.

رابع عشر- الدعـاء

الدعاء هو الذكر المقرون بالطلب[1] كما يرى اليافعى[*] أن الدعاء هو استدعاء العبد ربه العناية واستمداده المعونة.. وحقيقته: إظهار الافتقار إليه والتبرؤ من الحول والقوة وهو شيمة العبودية[2].

ومن دعاء المؤمن الموحد: «اللهم خذنى إليك منى، وارزقنى الفناء عنى، ولاتجعلنى مفتوناً بنفسى، محجوباً بحسى[3].

وجماع همه أن يعلو فوق نفسه، ويتجاوز ذاته، ومنتهى أمله أن يضحى بهذه النفس استشهاداً فى قتال، أو تفانـياً فـى رسالـة تقربـاً ومحبـة لـذات الله التى لا تدوم لغيرها.

وفى هذا المعنى يقول يحيى بن معاذ الرازى[4]: «إلهى إنى مقيم بفنائك، مشغول بثنائك، صغيراً أخذتنى إليك، وسربلتنى بمعرفتك، وأمكنتنى من لطفك، ونقلتنى فى الأحوال، وقلبتنى فى الأعمال ستراً وتوبة، وشوقاً ورضاً وحباً، تسقينى من حياضك، وتمهلنى فى رياضك، ملازماً لأمرك، ومشغولاً

---

(١) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص: ٣٠١.

(*) هو الإمام محمد بن عبد الله بن أسعد اليافى توفى سنة ٧٦٨هـ.

(٢) اليافعى: (أبو محمد عبد الله بن أسعد اليمنى) : الدر النظيم فى خواص القرآن الكريم (القاهرة: م الجمهورية العربية، د.ت) ص: ٤٣.

(٣) مصطفى محمود: الله (القاهرة: دار المعارف ط٢، سنة ١٩٨٢م)ص: ٤٠.

(٤) الغزالى: المحبة والشوق والأنس والرضا (القاهرة: م الحلبى ط١، سنة ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م) ص: ٧.

بقولك، ولما طرّ شاربى، ولاح طائرى، فكيف أنصرف اليوم عنك كبيراً، وقد اعتدت هذا منك صغيراً، فلى ما بقيت حولك دندنة، وبالضراعة إليك همهمة، لأنى محب، وكل محب بحبيبه مشغوف، وعن غير حبيبه مصروف».

وقد ذكر البغدادى أن الحلاج لما أدنى من الخشبة ليصلب عليها هتف: «يامعين الفناء علىّ.. أعنى على الفناء.. إلهى إنك تتودد إلى من يؤذيك، فكيف لاتتودد إلى من يؤذى فيك.. حسب الواجد إفراد الواحد له».

من واقع هذا القول السابق للحلاج يتضح لنا أنه مغلوب على أمره وخاضع للوجد. فهو هنا من أرباب الأحوال أصحاب الشطحات. والأكمل أن يكون الصوفى من أرباب التمكين. فالأحوال بداية والتمكين نهاية.

ونستشهد هنا بقول أحد الأئمة من الصوفية أن الشطح كله رعونة لا يصدر قط من محقق. وينتقل الحلاج فيدعو إلى الإنطلاق، ويسأل الله أن ينقذه من حجابه الثقيل:

أقلب قلبى فى سواك فلا أرى ... سوى وحشتى منه ومنك به أنسى

فها أنا فى حبس الحياة مجمع ... من الأنس فاقبضنى إليك بالحبس

ويعود فينتقل أيضاً قائلاً فى بكائه: «يامن أسكرنى بحبه، وحيرنى فى ميادين قربه، أنت المتفرد بالقدم، والمتوحد بالقيام على مقعد الصدق، قيامك بالعدل لا بالاعتدال، وبعدك بالعز لا بالاعتزال، وحضورك بالعلم لا بالانتقال، وغيبك بالاحتجاب لا بالارتحال، فلا شئ. فوقك فيظلك، ولاشئ تحتك فيقلك، ولا أمامك شئ فيحدك، ولا وراءك شئ فيدركك. أسألك بحرمة هذه الترب المقبولة، والمراتب المسئولة، ألا تردنى إلى بعد ما اختطفتنى منى، ولا ترينى نفسى بعدما حجبتها عنى، وأكثر أعدائى فى بلادك، والقائمين لقتلى من عبادك»[1].

(١) طه عبد الباقى سرور: الحلاج، ص: ٧١.

ويقول في مناجاته: «اللهم هب لنا الكمال المحض، باستغراق ذواتنا في نور ذاتك ووفقنا للاتصاف بصفاتك»[1].

ومن هنا قال بعض الحكماء: اللهم لاتشغلني بك عني، واشغلني بطلبك بعدما كنت لي من غير طلبي[2].

ويهتف ابن عطاء الله في مناجاته قائلاً: «إلهي ماذا وجد من فقدك؟ وما الذي فقد من وجدك؟ لقد خاب من رضي دونك بدلاً، ولقد خسر من بغى عنك متحولاً، كيف يرجى سواك وأنت ما قطعت الإحسان، أم كيف يطلب غيرك وأنت مابدلت عادة الامتنان»[3].

كما ينشد القنائي[4]:

فيامن دعـا المحبوب سـراً بسـره أتـاك المنى يومـاً أتـاك فنـاؤه

وعلى هذا النحو يقول الرفاعي[5]: «اللهم اسقني من خمر المشاهدة، وأغرقني في بحر المراقبة، وفهمني دقائق المعرفة، وحقائق الحقيقة، لأكون منك خائفاً وبك عارفاً».

ولذلك قال بعض الحكماء في دعائه[6]: يا من آنسني بذكره وأوحشني من خلقه «وهنا ينبغي أن نشير إلى ما رواه الجنيد في دعائه: «إلهي! أتريد أن تخدعني عنك بقربك أم تريد أن تقطعني عنك بوصلك! هيهات! هيهات!»[7].

ويعرج الجنيد في دعائه قائلاً: «جمع الله همك، ولا شتتت سرك، وقطعك عن كل قاطع يقطعك عنه، ووصلك إلى كل واصل يوصلك إليه، وجعل غناه في قلبك، وشغلك به عمن سواه، ورزقك أدباً يصلح لمجالسته، وأفرج من قلبك ما لايرضى، وأسكن في قلبك رضاه، ودل عليه من أقرب الطرق[8].

---

(١) ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، ص: ٤٠٤.

(٢) الطوسي: اللمع، ص: ٥٥١.

(٣) طه عبد الباقي سرور: رابعة العدوية، ص: ١٢٤.

(٤) عبد الحميد السيد محمد عبدالحميد: عبدالرحيم القنائي، ص: ٢٢١.

(٥) مصطفى كمال وصفي: أحمد الرفاعي، ص: ٨٣.

(٦) الغزالي: الإحياء، جـ٤، ص: ٣٣٠.

(٧) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد، ص: ٢٩٩.

(٨) المرجع السابق ص: ٣٢٤.

خامس عشر ـ الفناء والبقاء

للفناء عند صوفية المسلمين ناحيتان: ناحية سلبية: وهى التى تكلم فيها فى القرن الثالث الهجرى أبو يزيد البسطامى، وناحية إيجابية وهى التى تكلم فيها أبو سعيد الخراز، وتكلم فيها من بعده الصوفية المتمسكون بظاهر الشرع[1].

ولابد لنا أن نوضح هنا: أن كلمة «الفناء» لا تشير إلى ناحية واحدة من التجربة الصوفية هى الناحية السلبية، ولكن لها ناحية إيجابية هى التى عبر عنها الصوفية بكلمة «البقاء». لأن الفناء عن شئ يقتضى البقاء بشئ آخر[2]. فكأن الغاية الصوفية ليست الفناء عن النفس وأوصافها، بل البقاء بالله وأوصافه.

ونحب أن نقف عند هذه الكلمة ونتساءل: ما الفرق بين الفناء والبقاء؟

ونقطة البداية فى الجواب على هذا السؤال السالف الذكر نقول:

ـ الفناء : كاسمه «الفناء»، والبقاء : كاسمه «البقاء». فالفناء: هو ذهاب القلب، وخروجه من هذا العالم وتعلقه بالعلى الكبير الذى له البقاء، فلا يدركه الفناء، ومن عاش فى محبته وطاعته وإرادة وجهه أوصله هذا الفناء إلى منزل البقاء[3].

ويجب أن نوضح دائماً صفة الشئ المراد الفناء فيه، والبقاء به. ومن

(١) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفى ص: ١١٩.
(٢) أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية، ص: ١٨.
(٣) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية، ص: ٢٩٣.

هـذا يتضح لنا أن الفناء يعنى الانتقـال من شئ أدنـى وأحط إلى شئ أسمى وأعلى.

وهذا فناء يقارنه البقاء فيفنى عن تأله ما سوى الله بتألـه اللـه تحقيـقاً لقولـه لا إله إلا الله فيفنى وينفى من قلبه تأله ما سواه ويثبت ويبقى فى قلبه تأله الله وحده(1).

فإذا تعلقت بما هو فان، انقطع ذلك التعلق عند فنائك، وأنت أحوج ما تكون إليه، وإذا تعلقت بما هو باق لا يفنى، لم ينقطع تعلقك ودام بدوامه.

ومما يحكى عن ابن عربى فى هذا الصدد أنه قال: «افن ما أضيف إليك: تبق بما أضيف إليه. لأنك فان، والإضافة إليك إضافة فان إلى فان، فهى فناءمطلقاً، أما إذا أضفت إلى الباقى سبحانه وتعالى: بقيت بإبقائه»(2).

فإذا كان حال الفناء هو حال سلبى لتطهير النفس بالفناء عما سوى الله. فإن الصوفى المتمكن يتجاوز هذا الحال السلبى إلى موقف إيجابى يفنى فيه عن الفناء ذاته حيث ينسى تماماً أن هذا الفناء هو عن ذات محسوسة، وبهذا ينتقل إلى وضع كيفى جديد يصبح فيه على استعداد للمعرفة، وهنا تبدأ أنوار المعرفة التكوينية فى التوارد إلى ذلك الحال، أى حال فناء الفناء(3).

ولقد أذاع أبو طالب المكى(*) رأياً للثورى قال فيه(4): مقامات التوحيد أربعة أحوال: حال فناء العبد عن العبد، وحال الفناء عن الفناء، وحال فناء الفناء، وحال البقاء بالله.

وعلى ضوء ما تقدم يكون: الفناء: ألا يرى المريد موجوداً غير الله. والفناء عن الفناء: أن ينسى المريد أنه فنى عن الموجودات بوجود ربه فتمحى كل

---

(1) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل، جـ٢، ص: ١٤٤.
(2) ابن عربى: الحكم الحاتمية، ص: ٦.
(3) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ١١٢.
(*) هو محمد بن على بن عطيه الحارثى المكى. توفى سنة ٢٨٦هـ.
(4) أبو طالب المكى: علم القلوب ص: ١١٢.

اعتبارات الوجود المادى[1]. وذلك حين يصير الفناء ملكة من ملكات روحه. ومن فنى عن فنائه حتى صار كالملكة كان مسيراً فى فنائه من ربه. وكان فانياً بربه لا بنفسه.

أما ملاحظة السالك لفنائه وتتبع دقائق فنائه والمحافظة على فنائه، فذلك ليس للعبد فيه مدخل[2]. وفناء الفناء: هو المقام فى ذوق المشاهدة (مشاهدة الحالة السابقة مع زوال صفة الفناء عن الطالب). ثم الفناء عن الفناء بل يعيش فيه دون تدرج وهى حالة البقاء بالله.

وقد ظهر هذا المعنى عندما أراد الجنيد شرح بعض غوامض البسطامى فى شطحاته وخاصة فى قوله: «ليس فى ليس». أى العدم فى العدم. فهذا فناء الفناء «أو» فقد الفقد «أو» الذهاب فى الذهاب».

يعني: قد غابت المحاضر وتلفت الأشياء فليس يوجد شئ ولا يحس. وهذا الذى يسميه قوم «الفناء عن الفناء» وفقد الفقد فى الفقد فهو الذهاب عن الذهاب.

ويرى الجنيد أن البسطامى هنا فى المتوسطات فى طريق الفناء ذى الدرجات المختلفة، ولا يتناهى لعدم تناهى الطريق إلى الحق.

ومن المعلوم أن حقيقة الشئ: «ما به هو هو» وعندئذ يصبح «حقيقة الحقيقة» ما حقت به الحقيقة وصارت به كذلك، وهو ما يسمى أحياناً حق الحقيقة، وهى محاولة للارتفاع فى التعبير، إلى مستوى لايراعى فيه إلا الحق، من فناء فى الشهود إلى فناء الشعور بالشهود وهو «فناء الفناء» وعندئذ لايبقى سوى الحق للحق.

ولقد استخدم الإمام الجنيد مصطلح «فناء الفناء» بعدة معان: فهو يعنى فى

---

(١)أبو طالب المكى: علم القلوب، هامش ص: ١١٣.

(٢) نفس المرجع هامش ص: ١١٣، ١١٤.

(٣) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد هامش ص: ٢٣٧.

(٤) محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص: ٢٧٧.

تعبيره: «فنى الفناء عن أوصافه، أوصاف العبد الفانية، أو الصفات البشرية حتى يكون تصريفها فى غير الحق، وبذلك يصبح «فناء الفناء» هو مجرد حال الصحوة والإفاقة الذى يلى الفناء (فناء الشعور بالنفس والأشياء). ولكن الجنيد على الرغم من كون الصحو حالة أقل يستخدمه بمعنى البقاء، أو «فناء الفناء» لرؤية قيام الأشياء كلها بالحق تبارك وتعالى.

وهو معنى قوله: «والصحو: الفناء عن الحق بالحق، وهو زوال مشاهدة الحق فحسب، ليشاهد الخلق أيضاً، ولكن فى حال قيامه بالحق، وهو دلالة اسمه القيوم.

ويقول الجنيد(*): «. . . وفنى فناؤه، لبقاء بقائه بحقيقة فنائه، فإن للحق فيه مراداً، برده عليهم، والفانى أخرجه إليهم (الناس) بتظاهر نعمائه عليه. فتلألأ سناء عطائه برد صفاته عليه، لاستجلاب الخلق إليه.

وقولة الجنيد الذى يجمع فيه بين الفناء والبقاء بالمعنى السالف: «أكمل فناءهم فى حال بقائهم وبقاءهم فى حال فنائهم، وهو نفس قوله الآخر: «أولئك هم الموجودون فى حال فنائهم، الباقون فى بقائهم». كما استخدم الإمام الجنيد تعبير «صفاء الصفاء» على نسق «فناء الفناء». وتفيد بعض نصوصه أنه يقصد به المبالغة فى التصفية مما يؤهل لنتيجة روحية أكبر. يقول: «اللهم إنى أسألك من صفاء الصفاء أنال به منك شرف العطاء»[1].

وينبغى أن نشير هنا إلى تفسير الطوسى حالة «الفناء عن الفناء» على ضوء أن الفناء درجات كثيرة.

يقول الفهماء من العلماء بالله: «يعلمون أن كل من شاهد زيادة فى حاله الذى خص به من أحوال المنقطعين إلى الله تعالى، فهو فى زيادة الحال مع الله عز وجل، فى كل نفس وطرفة عين من المزيد، كائنة فى كل نفس من حال إلى

(*) هو الإمام أبو القاسم الجنيد سيد طائفة الصوفية وإمامهم. توفى سنة ٢٩٧هـ.
(١) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد، ص: ٣١.

حال. . فكل حال فهو منقول إليه، فهو «فان به» عن الحال الذى انتقل إليه، وهذا معنى قوله: الفناء، والفناء عن الفناء، والذهاب عن الذهاب[1].

وقد أشار الغزالى إلى ذلك بقوله: وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحال فناء، بل فناء الفناء، لأنه فنى عن نفسه، وفنى عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه فى تلك الحال، ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه، على أن الصوفى لا يستمر له الفناء بل يعود منه إلى الحال المقابل له وهو البقاء، فيشعر بذاته وبالعالم الخارجى[2].

وجدير بالذكر أن نوضح هنا الغاية التى ينشدها الصوفى العارف الصادق هو أن يفنى عن نفسه وصفاته، ويبقى بصفات الحق، ثم يفنى العارف عن صفات الحق بشهوده الحق، ويستتبع ذلك فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه فى وجود الحق، وهو ما يسمى بفناء الفناء.

وفى تلك الحالة من هيام القلب، واستيلاء أنوار الحق لا يشهد العارف إلا تلك الأنوار فقط، ومن ثم فلا يرنو أو يميل إلى أى شئ آخر سواه، فيكون الحق تعالى هو المستولى على قلبه بالكلية، وبذلك يصبح فى حال فناء الفناء حيث ينمحق وجوده فى الوجود الإلهى، وشهوده فى شهود المعبود.

وهذا هو ما أشار إليه ابن عطاء الله بقوله: «شعاع البصيرة يشهدك قربه منك، وعين البصيرة تشهدك عدمك لوجوده، وحق البصيرة يشهدك وجوده لا عدمك ولاوجودك. كان الله ولا شئ معه وهو الآن على ما عليه كان».

ويرى أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى أن الوصول إلى مرحلة «فناء الفناء» تعد بمثابة المنحنى الخطير أو النقطة الحاسمة التى تفترق عندها مذاهب الصوفية، بينما ترتد مذاهب التصوف السنى سريعاً إلى البقاء، فتقر بالإثنينية بين الخالق والمخلوق، نرى بعض المذاهب الأخرى تنساق وراء الوهم والتخيل

---

(١) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد، ص: ٣٣٦.

(٢) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ١٨٠.

فتتشتت بين القول بالوحدة أو الاتحاد أو غير ذلك من التفسيرات الخاطئة لما يرد على السالك من أنوار المعارف، وهو ما يؤثر أيضاً على مفهوم المتصوفة للتوحيد[1].

ـ الفناء: نفى، والبقاء: إثبات. فالفناء محو البشرية من أجل إثبات الألوهية.

ويسوق لنا ابن قيم الجوزية رأياً يقرن فيه الفناء بالبقاء فيقول: «الفناء مقروناً بالبقاء، وهو أن تثبت إلهية الحق فى قلبك وتنفى إلهية ما سواه، فتجمع بين النفى والإثبات، فالنفى هو الفناء والإثبات هو البقاء»[2].

ـ الفناء: ذهول وعدم التفات إلى النفس أو إلى الغير، وهو تركيز واضح على الذات الإلهية، بل يمكن أن نقول: إنه تذويب أو سحق للذات الفردة.

والبقاء: شعور بالذات والأغيار إذ يصبح الصوفى فى هذه الحال محساً بنفسه ومحساً بما يحيط به غير غافل عما يجرى حوله من أحوال الخلق فهو صحو بعد الغيبة.

كما أن البقاء: هو بقاء حقيقة الفرد وتأكيد الذات المخلوقة التى تبقى فى الله الخالق.

ـ الفناء: مرحلة يقطعها الصوفى إلى الخالق عز وجل. وأما البقاء: فهو رحلة فى الله عز وجل. فالفناء دهليز البقاء وفيه يدخل إليه، فمن صدق فناؤه صدق بقاؤه. ومن كان عما سوى الله فناؤه كان بالله تعالى بقاؤه.

ولذلك قالوا: من كان فى الله تعالى تلفه كان الله تعالى خلفه.

وإلى الفرق بين حال الفناء والبقاء يشير ابن عطاء الله بقوله: الفناء يوجب عذرهم، والبقاء يوجب نصرهم، الفناء يوجب غيبتهم عن كل شئ، والبقاء

---

(1) أبو الوفا التفتازانى: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص: ٢٦٠.
(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ١، ص: ٨٠.

يحضرهم مع الله تعالى فى كل شئ، فلا ينقطعون عنه فى شئ، الفناء يميتهم والبقاء يحييهم[1].

ـ الفناء: الغيبة عن الخلق بشهود الحق، والبقاء: شهود الخلق بالحق إن كان بعد الفناء[2] وإن كان قبل الفناء فهو شهود خلق بلا حق، وهو محل أهل الحجاب[3].

وقال صاحب «العوارف»: والباقى فى مقام لا يحجبه الحق عن الخلق ولا الخلق عن الحق والفانى محجوب بالحق عن الخلق[4]. فأفناك عنك وأبقاك به. أى غيب صفاتك الدنيئة بإظهار صفاته العليه عليك.

وأما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله يتجلى فى كل نفس ولا يكرر التجلى، ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجل يعطى خلقاً جديداً ويذهب بخلق. فذهابه هو عين الفناء عند التجلى، والبقاء لما يعطيه التجلى الآخر[5]. فالفناء ليس معنى يتعارض مع فعل الخلق. بل هو أحد وجهى هذا الفعل، حيث لا فعل ولا إرادة ولا تدبير، وأن البقاء هو الوجه الآخر. أى هو الوجه المقابل للحق حيث الشمول واللانهائية والحكمة. والعظمة تتجلى واضحة عندما يصل الصوفى إلى حقيقة الفناء التى هى البقاء فى الله وبالله جل شأنه[6].

ـ الفناء: وصف العبد، والبقاء: وصف الرب. من المعروف لدى الصوفية أن الفناء: هو استغراق العبد فى الله حتى لا يشهد سوى ذات الله، ويقال لصاحبه: غريق فى بحار الأحدية. والبقاء: هو الرجوع بعد الفناء إلى ثبوت

(١) أبو الوفا التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، ص: ٢١٩.
(٢) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٤٥٦.
(٣) ابن عطاء الله: الحكم جـ ٢، ص: ١٩٥.
(٤) ابن عطاء الله: الحكم بشرح عبد الله الشرقاوى، ص: ٢٥.
(٥) ابن عربى: فصوص الحكم، جـ١، ص: ٣٢٥ـ٣٢٦.
(٦) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص: ١١.

الآثار بشهود ذات وصفات المؤثر فيها، ويقال لصاحبه: غريق فى عين بحر الوحدة.

فمشاهدة الأحدية مشاهدة للذات دون الأسماء والصفات وآثارها وهو الفانى. ومشاهدة الوحدة مشاهد للذات متصفة بالأسماء والصفات مثبتاً للآثار جامعاً بين الحق والخلق، وهذا هو الكمال بعينه.

فلذلك قالوا: لابد لكل فناء من بقاء، ومقام البقاء هو المسمى بالجمع والفرق، فجمعه شهوده لربه. وفرقه شهوده لصنعه(١).

وعلى هذا فلا يكمل للصوفى التحقق بالصفات الإلهية حتى يجمع بين صفات الظاهر وصفات الباطن منها، فتتمثل فيه الوحدة والكثرة والحقيقة والشريعة. فإنه لايكفى أن يفنى عن كل ماهو صفة للخلق، من غير أن يبقى بالحياة الإلهية الأبدية كما هى متجلية فى آثار الله عز وجل.

والبقاء بالله بعد الفناء عن النفس علامة الإنسان الكامل الذى لا يسير إلى الله فحسب: أى لا يفنى عن الكثرة ويبقى بالوحدة فحسب، بل يسير إلى الله مع الله وبالله(٢).

على أننا نريد أن ننبه إذا فنى الفانى فإنما يفنى بحال نفسه لا بالله ولا فيه، وإذا بقى فإنما يبقى بحاله هو ووصفه ببقائه ربه وصفاته، ولا يبقى بالله إلا الله(٣). فإذا كان الفناء من صفات البشرية فإن البقاء صفة ضرورية للحق جل شأنه.

وحقيقة هذا الفناء تلخصه الآية: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾(أ).

(١) ابن عربى: رد المتشابه إلى المحكم، هامش ص: ٢٨.
(٢) نيكلسون: مرجع سابق، ص: ٨٣.
(٣) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ٣، ص: ٢٧٧.
(أ) سورة: الرحمن: آية: ٢٦، ٢٧.

ويرى الباحث هنا: أن الفناء المذكور فى الآية ليس هو الفناء الذى يشير إليه الصوفية، فإن الفناء فى الآية يعنى الهلاك والعدم.

وفى الآية أخبر سبحانه وتعالى أن كل من على الأرض يعدم ويموت، ويبقى وجه سبحانه. مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴾[أ].

ومثل قوله: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾[ب].

ومن الأمثلة على ما نحن بصدده ما يرويه صاحب «الحلية» نقلاً عن الحسن البصرى أنه قال لعمر بن عبد العزيز: إن بقاءك إلى فناء، وفناءك إلى بقاء، فخذ من فنائك الذى لا يبقى لبقائك الذى لا يفنى[1].

ومما يلاحظه الباحث فى هذا الصدد أن الفناء هنا يعنى الموت وليس الفناء المقصود عند الصوفية. ويفلسف الصوفية كثيراً من الآيات القرآنية بطريقة تتناسب ووجهة نظرهم القائلة بأن الصوفية جميعاً قد استدلوا على المصدر الأساسى الذى يستمد منه كل تشريع وهو كتاب هذه الأمة.

فالآيات الآتية قد فسرت على أنها المصدر الذى استقى منه بعض أرباب الملة نظرة الشمول التى تعنى أن كل مافى الكون من مخلوقات وظواهر وآثار ماهى إلا مظاهر الكمال الإلهى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[جـ].

﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾[د].

﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[هـ].

(أ) سورة الزمر: آية: ٣٠.

(ب) سورة الأنبياء: ٣٥.

(١) الأصبهانى: الحلية، جـ٢، ص٣١٧، وانظر: أبو الحسن البصرى: أدب الدنيا والدين ص: ١٦١.

(جـ) سورة البقرة: آية: ١١٧.

(د) سورة الحديد: آية: ٣.

(هـ) سورة النور: آية: ٣٥.

﴿ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ ﴾[أ].

﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾[ب].

﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝٣٠ يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِي رَحْمَتِهِ ﴾[جـ].

والآيات الثلاث الأخيرة واضحة الدلالة على أن الفعل هو من قبل الله اختياراً على السالك وليس اختياراً له.

ويعلق الدكتور إبراهيم بسيونى على ذلك قائلاً: فى الطائفة الأولى من الآيات شمول للوجود الإلهى. وفى الطائفة الثانية شمول الفعل الإلهى. وهذا الشمول فى الوجود والفعل الإلهيين جعل للتوحيد عند الصوفية[١].

ويظهر لنا السراج الطوسى كذلك فى موضع آخر: «الفناء والبقاء» اسمان وهما نعتان لعبد موحد يتعرض للارتقاء فى توحيده من درجة العموم إلى درجة الخصوص، ومعنى الفناء والبقاء فى أوائله فناء الجهل فهو يقول: «فناء الجهل ببقاء العلم، وفناء المعصية ببقاء الطاعة، وفناء الغفلة ببقاء الذكر، وفناء رؤيا حركات العبد لبقاء عناية الله تعالى»[٢].

ويصبح البقاء: البقاء بالعلم والطاعة والذكر[٣].

ونرى الجنيد يركز على الزاوية الثالثة للفناء، بعد الشعور بالنفس، والفعل، وهى الأوصاف البشرية، يروى تلميذه الخلدى فى نص ثمين عن شيخه: سمعت الجنيد رحمة الله تعالى، يقول، وقد سئل عن الفناء؟ فقال: إذا فنى الفانى عن

(أ) سورة: النحل: آية: ٩٣.
(ب) سورة: الأنفال: آية: ١٧.
(جـ) سورة: الإنسان: آية: ٣١.
(١) إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى، ص: ١٣.
(٢) الطوسى: اللمع ص: ٢٨٤.
(٣) محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص: ٢٧٢.

أوصافه أدرك البقاء بتمامه، وبذلك يصبح الفناء: «الفناء عن الأوصاف البشرية والبقاء بأوصاف الحق».

كذلك تثير نصوص الجنيد المحور الأساسي للحديث عن الفناء والبقاء وهو «التوحيد». ومن حقيقة فنائى أفنانى عن بقائى وفنائى (الارتفاع فوق ثنائيتها) فكنت عند حقيقة الفناء (التوحيد الخالص)[١].

ـ الفناء: مطلوب لغيره، والبقاء: مطلوب لنفسه. يعتبر القوم من الصوفية أن أول الفناء هو الخوض فى حقائق البقاء، فكمال السالك إلى الفناء لا يتحقق إلا بالتزود من حقائق وآثار البقاء التى تجعل من قلب السالك مؤثراً لله تعالى على كل شئ عداه جل شأنه.

. هذا وإن كان الفناء اسقاطاً لذات السالك فى عبادة الخالق فإن البقاء يكون عبادة لله بالله.

ويقول الشبلى: أول علم الفناء هو النزول فى حقائق البقاء وهو الأثرة لله تعالى على جميع مادونه وتفقد كل حال معه حتى يكون هو الحظ وسقوط ماسواه حتى تفنى عبادتهم لله بأنفسهم ببقاء عبادتهم لله بالله. وما بعد ذلك لا يدركه المعقول بالعقول ولا تنطق به الألسن. فالفناء هو: فناء رؤية قيام العبد لله، والبقاء: رؤية قيام الله فى الأحكام[٢]. قال تعالى: ﴿ وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ ﴾[أ].

فالمدخل فى الأصل بمعنى الإدخال، والمخرج فى الأصل بمعنى الإخراج.

ولقد عبر بهما ابن عطاء الله السكندرى بسفرى الترقى والتدلى. فالمدخل: هو سفر الترقى، لأنه دخول على الله عز وجل، فى حال الفناء عن رؤية غيره،

---

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٨٢.
(٢) السلمى: طبقات الصوفية، ص: ١٩٢.
(أ) سورة: الإسراء: آية: ٨٠.

والمخرج هو سفر التدلى، لأنه خروج إلى الخليقة، لفائدتى الإرشاد والهداية فى حال بقائه بربـه، وتحقق السالك فى هذين المقامين أعنى مقام الفناء والبقـاء[1].

ويبين لنا أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى أن البقاء عند شيخنا ابن عطاءالله أكمل من حال الفناء من حيث أن السالك لا يغيب فيه عن إحساسه بنفسه وبالعالم الخارجى وبحضوره مع الله فى كل وقت وفى كل شئ[2].

ومن هنا يتضح لنا أن الفناء اضمحلال مادون الحق وغيبة كل ما يتعلق بأحوال الخلق بينما البقاء حضور مع الحق فى قلب السالك. أى حضور بالله واشتغال بكل ما يوصل إليه ويقرب منه.

ويعرج بنا ابن عطاء الله فيقول: «صاحب الفناء له التلقى من الله، وصاحب البقاء له الإلقاء عنه، وصاحب الفناء قد طمس دائرة حسه، وانفتحت حضرة قدسه، وصاحب البقاء فى حضرة قدسه وحسه، وصاحب الفناء مدعو إلى الله، وصاحب البقاء داع إلى الله»[3].

ويبين لنا الشاذلى أن حال البقاء هو الأكمل حيث يكون فيه الواصل بين معرفة الحق والخلق معاً[4]. ومن الحق أن نقرر هنا أن البقاء عند الصوفية أكمل من الفناء لأنه إحساس بالذات، وإحساس بالعالم الخارجى.

ـ الفناء: عدم، والبقاء: وجود. وهنا يجب أن نقف وقفة ونتساءل: أيهما أسلم للعبد وقوفه فى مقام الفناء أو فى مقام البقاء مع أنه فى مقام البقاء يخاف عليه الوقوع فى الاعتراض؟

ويجيب الإمام الشعرانى على هذا السؤال قائلاً: وقوف العبد فى مقام البقاء أفضل لأن الله تعالى ما أبقى العبد إلا ليفيض عليه من رحمته ونعمته ويشعر العبد بذلك فيحمده ويشكره، ولا هكذا مقام الفناء فإنه أشبه بالعدم وليس اختيار

(١) ابن عطاء الله: الحكم بشرح مصطفى أبو العلا، جـ ٢، ص: ١٨٢.
(٢) أبو الوفا التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه، ص: ٢١٩.
(٣) المرجع السابق، ص: ٢٢٠.
(٤) محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، ص: ١٦٣.

العبد إذا بقى لغير ما أبرزه الله فى الوجود اعتراض حقيقة، وإنما ذلك فى حال غفلته عن الحق وشهود نسبة ذلك الأمر البارز إلى الخلق[1].

وقد أنشدوا فى مقام الفناء:

إن الفنـــاء أخـــو العـــدم ولـــه التسلطـــن إن حكـــم

وأنشدوا أيضاً فى مقام البقاء:

ذاك البقاء الذى قال الرجال به وأنت باق به إن كنت ذا نظر

ـ السلوك على درب الفناء خطر، والسلوك على درب البقاء آمن.

إذا تمشينا مع ابن قيم الجوزية نجده يقول: الكمل من السائرين يرون الفناء منزلة من منازل الطريق وليس نزولها عاماً لكل سائر. بل منهم من لا يراها ولا يمر بها وإنما الدرب الأعظم والطريق الأقوم هو درب البقاء، ويحتجون على صاحب الفناء بالانتقال إليه من الفناء، وإلا فهو عندهم على خطر[2].

ومن هنا ذهب أستاذنا الأستاذ الدكتور حسن الشرقاوى فأدلى برأيه قائلاً: «الصوفية يحذرون من الوقوف فى بداية الفناء لأن ذلك يسبب الخلط ويوقع المريد فى الاتهام بالشرك كما حدث للحلاج عندما قنع بالفناء وقال: حتى ظننت أنك أنى[3].

ولذلك يجب السلوك إلى فناء الفناء وهو البقاء فى عمق أبعاده ولكن بإرادة الله.

فالبقاء يعقب الفناء، وهو أن يفنى عما له ويبقى بما يبقى لله تعالى. كما أن أهل البقاء والتمكن: أقوى حالاً، وأرفع مقاماً من أهل الفناء[4]. وإذن فالبقاء

---

(١) الشعرانى: كشف الحجاب والران، ص: ٤٣.
(٢) ابن قيم الجوزية: مرجع سابق، جـ ١، ص: ٣٢٥.
(٣) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية، ص: ٢٥٣.
(٤) ابن قيم الجوزية: مرجع سابق، جـ ٣، ص: ١٣٤.

مستقر ومقام بينما الفناء يكون معبراً إلى البقاء. وبذلك يكون: البقاء غاية بينما الفناء وسيلة لبلوغ تلك الغاية. وهكذا بقى الفناء حالاً نفسياً عارضاً بينما تجاوز البقاء كل ما من شأنه أن يكون ذهولاً وغيبة.

لهذا كله نقول: إن مقام البقاء ومقام شريف وهو مقام الرسل عليهم الصلاة والسلام، وهو معنى قول الشيخ أبى يزيد: «خضنا بحراً وقف الأنبياء بساحله»[1].

---

(١) ابن عجيبة: الفتوحات الإلهية، ص: ٢٦١.

■ الفصل السادس

الفناء والأحوال عند الصوفية

الفناء والأحوال عند الصوفية

تقديم :

الحال يطلق لغة على الوقت الذى أنت فيه وما عليه الشخص من خير أو شر. ويطلق اصطلاحاً لدى الصوفية على المعنى الذى يرد على القلب بلا تصنع ولا اكتساب[(١)].

كما أن الحال هو ما يحل فى القلب من صفاء الأذكار بدون مجاهدة أو تفكير[(٢)].

ويرى الكاشانى أن الأحوال هى المواهب الفائضة على العبد من ربه، إما وارده عليه ميراثاً للعمل الصالح المزكى للنفس المصفى للقلب، وإما نازلة من الحق امتناناً محضاً. وإنما سميت أحوالاً لتحول العبد بها من الرسوم الخلقية ودركات البعد إلى الصفات الحقية ودرجات القرب. وذلك هو معنى الترقى[(٣)].

فالترقى الصوفى فى الأحوال يتم من حال النفس، إلى حال القلب. من غير أن يشعر الطبع بذلك، ومن حال القلب إلى حال السر من غير أن تشعر النفس، ومن حال السر إلى حال الروح من غير أن يشعر القلب. فإذا وصل السالك إلى

---

(١) عبد الحفيظ القرنى: ابن عربى، ص: ١٢٩ .

(٢) السلمى: أصول الملامتية وغلطات الصوفية، ص: ٣١.

(٣) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٤٥ـ٤٦ .

حال الروح حصلت له المكاشفة والمشاهدة[1]. ولعل فى هذا ما يفسر قول أحد الصوفية: «كنت أقرأ القرآن لا أجد له الحلاوة التى أشهدها، فقلت لنفسى اقرئيه كأنك تسمعينه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقرأته، فجاءت حلاوته، ثم قلت لنفسى اقرئيه كأنك تسمعينه من جبريل، عليه السلام، ينزل به على النبى صلى الله عليه وسلم، فقرأته، فنزلت حلاوته، ثم قلت لنفسى اقرئيه كأنك تسمعينه من رب العالمين جل وعلا فجاءت حلاوته كلها[2].

ومن هنا يرى الباحث: أن هذه أحوال نفسية تنبعث منها مشاعر فى كل حال بقدرها ووزنها، حتى تكون أكمل الأحوال تلك الحال التى يبلغ فيها قارىء القرآن مقام المناجاة[*] من ربه.. وتلك منزلة يترقى فيها الإنسان صعداً فى درجات لانهاية لها.

وقد قيل: الحال هو تغير الأوصاف على العبد[3]. وواضح من هذا التعريف أن الحال: هو ما يتحول فيه العبد، ويتغير مما يرد على قلبه، فإذا صفا تارة، وتغير أخرى قيل له حال[4].

وقد كثر الاشتباه بين الحال والمقام واختلفت إشارات الشيوخ فى ذلك ووجود الاشتباه لمكان تشابههما فى نفسهما وتداخلها، فتراءى للبعض الشئ حالاً وتراءى للبعض مقاماً.

وكلتا الرؤيتين صحيحة لوجود تداخلهما، ولابد من ذكر ضابط يفرق بينهما.

---

(1) أبو العلا عفيفى: الملامتية، ص: ٦٤.

(2) عبد الكريم الخطيب: أيام الله (القاهرة: دار الشروق، ط٣، سنة ١٤٠١هـ/١٩٨١م) ص: ٧٦.

(*) المناجاة: هذا المعنى وارد فى قوله تعالى: ﴿وتناجو بالبر والتقوى﴾. والصوفى كعبد صادق مسترسل بنفسه وقلبه وعقله وروحه جميعاً مع الله، يشعر دائماً باحتياجه إليه فيناجيه ويتقرب إليه بالأذكار والنوافل والعبادات والطاعات. (ابن عطاء الله: تاج العروس: ص٤٣).

(3) الكاشانى: مرجع سابق، هامش ص: ٧١.

(4) أحمد صبحى: نصوص مختارة من التراث الفلسفى الإسلامى، ص: ٢١٨.

على أن اللفظ والعبارة عنهما يشعران بالفرق بينهما. فالحال سمي حالاً لتحوله، والمقام مقاماً لثبوته واستقراره.

ومن هنا يوضح الهجويرى أن الحال عبارة عن فضل الله تعالى ولطفه إلى قلب العبد دون أن يكون لمجاهدته تعلق به. فالحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم[(١)]. أى أنها تهجم على القلب كما أنها تزول عنه فجأة[(٢)].

والأحوال أمانات عند أهلها، فإذا أظهروها خرجوا من حد الأمناء[(٣)]. كما أن أرباب الأحوال كالسفن المسرعة فما دام الريح باق، فالشراع قائم والسير دائم فإذا فقدوا الريح وقفوا على حد قول على الخواص[(٤)].

وقد ورد ذكر الأحوال بأنها النسمات الروحية التى تهب على السالك، فتنتعش بها نفسه لحظات خاطفة، ثم تمر تاركة عطراً، تتشوق الروح للعودة إلى تنسم أريحه، وذلك مثل الأنس بالله[(٥)].

فالأحوال هى التى ترد على العبد على وجه الابتداء ولكن صفاءها بعد ذكاء الأعمال، فهى كالأخلاق من هذا الوجه، لأن العبد إذا نازل الأخلاق بقلبه. فيفنى بجهده منَّ الله عليه بتحسن أخلاقه، وكذلك إذا واظب على تزكية أعماله ببذل وسعه منَّ الله عليه بتصفية أحواله بل لتوفيقه أحواله.

فمن يترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال إنه فنى عن شهواته فإذا فنى عن شهواته بقى بنيته وإخلاصه فى عبوديته. وإذا زهد فى دنياه يقال: فنى عن رغبته. فإذا فنى عن رغبته فيها: بقى بصدق إنابته. ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر، وأمثال ذلك من رعونات

---

(١) الطوسى: اللمع، ص: ٦٨.

(٢) السملى: أصول الملامتية، ص: ٣١.

(٣) أبو العلا عفيفى: الملامتية، ص: ٦٤.

(٤) الشعرانى: كشف الحجاب والران، ص: ١٠٥.

(٥) عبد الحليم محمود: قضية المنقذ من الضلال، ص: ٤٨.

النفس يقال: فنى عن سؤال الخلق. فإذا فنى عن سؤال الخلق بقى بالفتوة والصدق.

ومن شاهد جريان القدرة فى تصاريف الأحكام يقال: فنى عن حسبان الحدثان من الخلق. فإذا فنى عن توهم الآثار من الأغيار بقى بصفات الحق، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا غيبا ولا رسماً ولا طللاً يقال إنه فنى عن الخلق وبقى بالحق.

ففناء العبد عن أفعاله الذميمة(*) وأحواله الخسيسه يكون بعدم هذه الأفعال. وفناؤه عن نفسه(**) وعن الخلق يكون بزوال إحساسه بنفسه وبهم.

فإذا فنى عن الأفعال والأخلاق والأحوال فلا يجوز أن يكون مافنى عنه من ذلك موجوداً. فإذا قيل: فنى عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجودة والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين، غير محس بنفسه وبالخلق.

من هذا التوصيف نرى أن الفناء لا يتأتى إلا بمجاهدات ومراقبة يستمر فيها السائر إلى الله حتى يتخلى عن صفاته المذمومة ليبقى بالصفات المحمودة، ثم يفنى عن نفسه فلا يحس بها، ويفنى عن الأفعال ليرى الفعال وهو نهاية السير ليعود إلى البقاء بالله، وبداية هذه الحالة تكون الذوق والشرب.

وهذه هى وحدة الشهود عند الصوفية.

(*) انظر: المعنى الأخلاقى للفناء من هذا البحث.

(**) انظر: المعنى النفسى للفناء أيضاً من هذا البحث.

أولاً ـ الغيبة والحضور

يقول القشيرى[*]: «الغيبة: غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق» لاشتغال الحس بما ورد عليه، ثم قد يغيب عن احساسه بنفسه وغيره لما ورد عليه[1]. أما الحضور: حضور القلب بالحق عند غيبته فيتصف بالفناء[2].

فالغيبة: انقطاع القلب عن ملاحظة الخلق، والحضور هو مشاهدة حضرة المولى بعد الغيبة عن شهود الحس، فهذه أحوال أهل الجذب من السالكين.

وقد يعنون بالغيبة: الغيبة عن الأشياء بالحق، فيكون على هذا المعنىٰ حاصل ذلك راجعاً إلى مقام الفناء[3].

فكل غيبة يعقبها حضور، كما أن كل فناء يعقبه بقاء. ويصف الصوفى غيابه عن نفسه قائلاً:

لدى مشهد التوحيد أفنى عن النفس   وأخفى عن الأكوان فى حظوة الأنس

وكثيراً ما يعترى المحب الغيبة والذهول. قال الشاعر:

نرى المحبين صرعى فى ديارهم   كفتية الكهف لا يدركون كم لبثوا

وقد أنشدوا فى الغيبة:

أغيب عنه ولى عين تشاهده   فى حضرة الغيب والغياب ماحضروا

(*) هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيرى النيسابورى توفى سنة ٤٦٥هـ.

(١) القشيرى: الرسالة، ص: ٤٠.

(٢) على عبد الجليل راضى: الروحية عند ابن عربى، ص: ٢٥٨.

(٣) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ٦٩.

مافى الوجود سواه فى شهادته .وغيبة فانظروا فى الغيب وافتكروا
فتلك غيبة من هاتيك حالته فغيبة القلب حال ليس يعتبروا

فالغيبة هى غيبة القلب عن علم مايجرى من أحوال الخلق، بل من أحوال نفسه، بما يرد عليه من الحق إذا عظم الوارد واستولى عليه سلطان الحقيقة. فهذا حاضر بالحق غائب عن نفسه وربما يشهد هذا قصة النسوة اللاتى قطعن أيديهن من جمال يوسف(١).

ويحكى لنا القشيرى: أن ذا النون المصرى(*) أرسل إنساناً من أصحابه إلى أبى يزيد لينقل إليه صفة أبى يزيد، فلما جاء الرجل إلى بسطام، سأل عن دار أبى يزيد، فدخل عليه، فقال أبو زيد: ما تريد؟ فقال: أريد أبا يزيد فقال: من أبو يزيد؟ وأين أبو يزيد؟ أنا فى طلب أبى يزيد. فخرج الرجل وقال: هذا مجنون(٢).

وعلى ضوء هذا الحوار الذى دار بين البسطامى ورسول ذا النون المصرى يتبين لنا أن البسطامى، غاب عن إحساسه بنفسه وبغيره، فقد استهلك وما بقى بشعوره أثر حسبما يرى الباحث.

ومما يؤكد صحة مانقول ما يذهب إليه البسطامى(**) حيث قال: «غبت عن الله ثلاثين سنة وكانت غيبتى عنه ذكرى إياه، فلما خنست عنه وجدته فى كل حال حتى كأنه أنا»(٣).

ومن المؤكد أن هذا القول للبسطامى يشير إلى الاتحاد بالله حسبما نرى.

وقد وصف علماء النفس المحدثون هذه الظاهرة (الغيبة أو الجذب) وادعى بعضهم بأن هذا الحال الذى يكون عليه الصوفى أثناء الجذب هو أقرب ما يكون

---

(١) ابن الخطيب: روضة التعريف، هامش ص: ٦٤٨.
(*) هو أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم المصرى الأخميمى توفى سنة ٢٤٥هـ.
(٢) محمد سليمان داود: ابن تيمية وفلاسفة التصوف ص: ٣٥٣.
(**) هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان توفى سنة ٢٦١هـ.
(٣) أبو نعيم: الحلية، جـ ١٠، ص: ٣٥.

إلى حالات الصرع، أو توتر الأعصاب، ذلك لأن الصوفى قد يغيب عن ذاته، وتتقلص عضلات وجهه، ويعتصر قلبه.

وقد أشار الصوفية إلى شئ من هذا وقالوا بأن الغبطة التى تغشاهم فى مواجيدهم تفوق ما نشعر به من ألم شديد للوصول إليها، وكأنه ألم الموت، فليست التجربة الصوفية كلها لذة، ولكنها تبدأ فى أول مراحلها بالألم العميق، ثم تنتقل إلى ثمرات الجذب وهى المعرفة الشهودية. وفى هذه اللحظة التى يصل فيها العارف بمعشوقه يشعر وكأنه نيراناً حامية تحيط به، وكأن نفسه تلتهب من حميا الشوق.

وعلى هذا فإن ما يدعيه هؤلاء العلماء بعيداً جداً عن الصواب، وذلك لأن المريض بالصرع أو التوتر العصبى لا يستطيع بإرادته العودة إلى الحال السوى الطبيعى. أما الصوفى فإنه سرعان ما يعود مباشرة إلى حاله السوى العادى إثر انقضاء تجربته الذوقية. وهذا فرق بين المريض العصاب وبين الصوفى المجذوب[1].

فالمراد بحضور العبد مع الله شهوده الحق تعالى من خلف الحجب، أو علمه بنظر الحق تعالى إليه كما فى قوله صلى الله عليه وسلم: «كأنك تراه»[أ].

قال علماؤنا: وهذا أكمل فى التنزيه ممن يشهد الحق من خلف الحجب لما قيل من أن شهود العبد لربه يعطى التحيز فى الوهم. وتعالى الله عن ذلك، ولا هكذا علم العبد بأن الله يراه كما يليق بجلاله.

والمراد بالغيبة: غيبة العبد عن هذين الشهودين[2].

من هذا نرى أن الشهود هو الحضور. وقتاً بنعت المراقبة! ووقتاً بوصف

---

(١) محمد على أبو ريان: محاضرات فى التصوف الإسلامى ص: ٦٠.

(أ) رواه أبو هريرة. ابن حجر: فتح البارى بشرح صحيح ،البخارى (القاهرة: دار الريان للتراث، ط١، سنة ١٤٠٧هـ) جـ ١ ص: ١٤٠ وانظر: محمد مصطفى عماره: جواهر البخارى وشرح القسطلانى (بيروت: دار الفكر، د. ت) ص: ٥٣، ٥٤.

(٢) الشعرانى: كشف الحجاب والران، ص: ٦٧.

المشاهدة، فمادام العبد موصوفاً بالشهود والرعاية فهو حاضر، فإذا فقد حال المشاهدة والمراقبة خرج من دائرة الحضور فهو غائب(١).

ونود أن نلفت النظر هنا إلى أن الغيبة عن جميع الأشياء من أقسام الفناء، وفيها يغيب الفانى عن شعوره بنفسه وبغيره كما جرى لموسى عليه السلام حين تجلى ربه للجبل(٢).

ولكن قد يثار هنا سؤال: هل الفناء غيبة كاملة عن الوعى، وإذا كان كذلك فما الدلائل التى تشير إلى ذلك؟

الواقع أن مايعطى هذا السؤال أهمية خاصة هو أن بعض الصوفية قد يغلب عليهم حال الفناء فى جانبه النفسى(*) وتمكن منهم حتى صاروا سكارى غائبين معظم وقتهم.

ومن هؤلاء البسطامى، والشبلى، وسمنون المحب(**).

---

(١) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١٦٩.

(٢) أبو على زين الدين على المعيرى: سراج القلوب (هامش قوت القلوب للمكى) ص: ١٩٤.

(*) للمزيد انظر: المعنى النفسى للفناء من هذا البحث.

(**) هو أبو الحسن سمنون بن حمزه ويقال: سمنون بن عبد الله الخواص، ويقال: كنيته أبو القاسم كان يتكلم فى المحبة بأحسن كلام، مات بعد الجنيد (السلمى: طبقات الصوفية ص: ٤٥، ٤٦.

ثانياً ـ السماع

«نشير فى البداية إلى التعريف بالسماع فنطرح هنا سؤالاً: ما السماع؟ وما كيفيته؟ والجواب على هذا السؤال: السماع وارد حق يزعج القلوب إلى الحق»[1].

والسماع كما يعرفه صاحب «التعرف»: استجمام من تعب الوقت، وتنفس لأرباب الأحوال، واستحضار الأسرار لذوى الأشغال[2]. وهو حال يبدى الرجوع إلى الأسرار من حيث الاحتراق[3]. والسماع على ثلاثة أوجه: فمنهم من يسمع بالطبع، ومنهم من يسمع بالحال، ومنهم من يسمع بالحق. فالذى يسمع بالطبع يشترك فيه الخاص والعام. والنوع الثالث من السماع هو سماع خاصة الخاصة وأهل الولاية.

وهذا النوع محل دراستنا لأنه يقترن بحدوث الاضطراب والانزعاج والغشية، وإن كان هذا لايحدث إلا لمن ضعفت قواه لقوة الواردات التى ترد عليه.

ويقول ابن قيم الجوزية عن هذا النوع من السماع ينفى العلل عن الكشف ويصل الأبد إلى الأزل ويرد النهايات إلى الأول[4].

وهذا يعنى نفى الوسائط بين السامع والمسموع، أو بين العبد والرب، فيغيب

(١) السلمى: أصول الملامتية وغلطات الصوفية، ص: ٥٤.
(٢) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: ١٦٠.
(٣) الطوسى: اللمع، ص: ٣٤٢.
(٤) ابن قيم الجوزية: مدارج السلاكين، جـ١ ص: ٥٠٤.

بمسموعه عن المخلوقات والأشياء والوسائط «يعنى عن شهودها ويعنى عن شهود فنائها عنها».

كما يقسم ابن عربى السماع إلى ثلاثة أقسام: سماع إلهى، وسماع روحانى، وسماع طبيعى. فالسماع الطبيعى لايكون معه علم أصلاً. والسماع الروحانى فتعلقه صريف الأقلام الإلهية، فى لوح الوجود المحفوظ من التغيير والتبديل. والسماع الإلهى بالأسرار. وهو السماع من كل شئ، وفى كل شئ، وبكل شئ. والوجود عندهم كله كلمات الله(١).

والسامعون شخصان عند ابن عربى: شخص يسمع بنفسه، وشخص يسمع بعقله. لكن للعقل سمعان: سمع من حيث فطرته، وسمع من حيث الوضع، فالذى له من حيث الوضع هو الذى قيل عنه: يسمع بربه. وعلامته فى ذلك البهت(*) وخمود البشرية. والذى يسمع بنفسه لا بعقله لا يسمع إلا النغمات والأصوات العذبة الشهية، وعلامته أن يتحرك عند السماع بحالة فناء عن الإحساس(٢).

فإذا تمشينا مع ابن عربى نجده يضيف إلى ما أوردناه عنه قائلاً: «السماع سر من أسرار الله تعالى فى الوجود. والصوفية لا يسمعون كما يسمع الناس، وإنما يسيرون على قاعدة بالغة فى الدقة والخفاء. والصوفى يشغل وقته كله بالسير على هذا السلم الروحى حتى يبلغ مدى ماتبلغه أرقى الأرواح وأسماها»(٣).

ويوضح لنا ابن الخطيب أن السماع محرك الحب على الإطلاق، فمادام فى هذه الرتبة عد سبباً، وإذا حصل الحب اختلفت فيه أحوال العشاق بحسب ضعفهم وتمكينهم، فمنهم من يكون فى حقه معدلاً، ومنهم من يكون فى حقه مغرياً أو مهلكاً، فإذا حصل الرسوخ والتمكين لم يكن به إحساس(٤).

---

(١) محمد جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى، ص: ٣٢٠.
(*) البهوت: هو آخر ما وقفت فيه القلوب. (مصطفى محمود: رأيت الله ص: ٧٤).
(٢) عبد الجليل راضى: الروحية عند ابن عربى، ص: ١٩٢.
(٣) ابن الخطيب: روضة التعريف، هامش ص: ٢٦٨.
(٤) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص: ٢٧١.

ولعل من أكثر الآراء عمقاً فى السماع رأى الفقيه عز الدين بن عبد السلام الذى انتقد بعض مظاهر السماع التى كانت العامة يقومون بها فى زمانه، ولذلك قسم السماع إلى ثلاثة أقسام:

١ـ **قسم حرام:** وذلك بالنسبة لأكثر الناس من الشباب لغلبة الشهوات واللذات. ولها فلن يحرك منهم السماع إلا ما هو غالب عليهم وعلى قلوبهم من الصفات الذميمة.

٢ـ **قسم مباح:** لمن لاحظ له منه التذاذ بالصوت الحس واستدعاء السرور والفرج.

٣ـ **قسم مندوب:** ويكون لمن غلب عليه حب الله تعالى، والشوق إليه، فلا يحرك منه السماع إلا الصفات الحميدة(١).

ويقول الغزالى: «السماع يؤثر فى تصفية البصيرة والصفاء بسبب الكشف(*) وانبعاث نشاط القلب بقوة السماع فيقوى به على المشاهدة(**)، فإذا صفا القلب

---

(١) عز الدين بن عبد السلام: حل الرموز ومفاتيح الكنوز (القاهرة: مطبعة جريدة السلام، سنة ١٣١٧هـ) ص: ٦٦.

(*) الكشف: الكشف اسم يستخدمه الصوفية مرادافاً لكلمة الفناء: أى فناء الصفات البشرية وبقاء الصفات الإلهية. فهو الحال الذى لا يشاهد فيه الصوفى إلا الوجود الحقيقى الذى هو وجود الحق. (ابن عربى: فصوص الحكم جـ٢ ص: ١٢٤)، ويراجع فى ذلك: ابن حجر: الإصابة فى تمييز الصحابة جـ٣ ص: ٥٢، والغزالى: سر العالمين جـ٢ ص: ٥٢، والشعرانى: منح المنة فى التمسك بالشريعة والسنة ص١٧، ومصطفى محمود: السر الأعظم ص٢٩.

ويصف العارف لحظة كشف الحجاب قائلاً: زج بى فى النور وأفنانى النور وأفنى كل شئ فما عدت أرى سواه. والذى يراه الباحث هنا أن كشف الحجاب يعنى الفناء. فأهل الكشف أصحاب الذوق يرون الله فى كل شئ ويعبدونه فى كل مجلى وتتسع قلوبهم لكل صورة من صوره. (ابن عربى: مرجع سابق ص: ٧٨). ولكن الذى ينبغى الإشارة إليه أن الكشف الحق هو الذى لا يعارض الكتاب والسنة.

(**) المشاهدة: المشاهدة أعلى درجات المعرفة. والمشاهدة على ثلاثة أقسام: مشاهدة بالحق: وهى رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، ومشاهدة للحق: وهى رؤية الحق فى الأشياء. ومشاهدة الحق: وهى حقيقة اليقين بلا ارتياب. (عبد الجليل راضى: الروحية عند ابن عربى ص١٣٨). وللمزيد راجع: الجيلانى: الفتح الربانى ص: ٣٥٥، ابن عطاء الله: الله (القصد المجرد فى=

يمثل له الحق فى صورة مشاهدة أو فى لفظ منظوم يقرع سمعه يعبر عنه بصوت الهاتف إذا كان فى اليقظة، وبالرؤيا إذا كان فى المنام وذلك جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة[1].

وقد قيل لبعضهم: «مالك لا تتحرك فى السماع، فقال: إنه إذا كان فى الجمع كبير احتشمت منه، فأمسكت عن وجدى، فإذا خلوت وحدى، أرسلت على وجدى، فتواجدت»[2].

ويؤيد ذلك قول الجنيد عندما سئل عن سكونه وقلة اضطراب جوارحه عند السماع فأشار إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾[أ].

فإنه يشير بذلك والله أعلم ـ كما يروى لنا الطوسى ـ يعنى أنكم تنظرون إلى سكون جوارحى، وهدوء ظاهرى، ولاتدرون أين أنا بقلبى.

وهذه أيضاً صفة من صفات أهل الكمال فى السماع حسبما يرى أستاذنا الأستاذ الدكتور محمد مصطفى[3].

والجدير بالذكر فى هذا المقام قول الهجويرى: «اختلف المشايخ والمحققون فى السماع. فقالت طائفة: إنه آلة الغيب. وقالت جماعة: إن السماع آلة الحضور، لأن المحبة تقتضى الكلية، وما لم يكن كل الحب مستغرقاً فى المحبوب يكون ناقصاً فى المحبة».

وهذا ولاشك فناء من ناحية وبقاء من ناحية أخرى، فهو فى محل وصل الحبيب، فناء عن الذات وبقاء بالآخر، أو هو فناء المحب عن ذاته وبقاؤه بمحبوبه.

= معرفة الإسم المفرد ص: ١٠١، ومحمد عبد القادر زكى: النفحة العلية فى أوراد الشاذلية ص: ٥.

(١) الغزالى: الإحياء، جـ٢، ص: ٢٩٣.

(٢) عبد الحليم محمود: أبو العباس المرسى (القاهرة: مطابع الشعب، ط٢، سنة ١٣٩٢هـ) ص: ٤٦.

(أ) سورة: النمل آية: ٨٨.

(٣) محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص: ٣٢.

ويبين الهجويرى الكثير من الآثار النفسية المترتبة على هذا النوع من السماع فيقول: «اعلم أن لكل منهم فى السماع مرتبة، وتكون أذواقهم على قدر مراتبهم، فكل ما يسمعه التائب مثلاً يصير له مبدأً للحسرة والندم، وللمشتاق مادة للشوق والرؤية، وللمؤمن تأكيداً لليقين، وللمزيد تحقيقاً للبيان، وللمحب باعث انقطاع العلائق، وللفقير أساساً لليأس من الكل.

ولقد سئل أبو على الروذبارى عن الوجد فى السماع. فقال: مكاشفة الأسرار إلى مشاهدة المحبوب[1].

كما سئل عن حقيقة السماع فقال: المنطق الذى ظهر الحق به، ونطق به فى الأزل، صار كامناً فى نفوس الخلق حين خاطبهم الحق بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ قالوا: بلى. فبقيت حلاوة الخطاب فى الأسرار، فما كان فى القلوب من رقة، ووجد، وحقيقة، فهو من تلك الحلاوة التى خاطب بها فى النشء الأول لأن الأعضاء كلها ناطقة بذكره، مستطيبة لاسمه[2].

وقد قيل: السماع: لطف عند الأرواح لأهل المعرفة. وهو فناء عن الحظوظ وسلب لآثار البشرية عن النفوس.

ونلاحظ فيما سبق كيف ارتبط السماع بالفناء، بل تزداد هذه الصلة وضوحاً بما ذكره القشيرى إذ يقول: «لا يصلح السماع إلا لمن كانت له نفس ميته وقلب». وهو الفناء الذى يحدث بنزع النفوس بالمجاهدة وجلبها على الطاعة وموافقة الحق فى الأمر والنهى.

ونعود فنتساءل: وكيف يبدو الجانب النفسي واضحاً فى السماع؟؟

والإجابة على ذلك تكمن فى كون السماع قادراً على تحويل الصوفى إلى مجموعة من المشاعر والانفعالات النفسية، بل إن شئنا قلنا: إن كل صوفى يستغرق فى أحواله ولا يخفى علينا أن المجاهد هو الصوفى الفانى والواقع تحت

(١) القشيرى: شرح أسماء الله الحسنى، ص: ٣٣٩.
(٢) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص: ٢٧٩.

سيطرة الأحوال التى تضطرم فى أعماقه وتتحكم فى أعضائه فلا يصدر فعل ولا تصدر إشارة إلا من واقع وجدانى عميق.

وعلامة السامعين المحققين فى سماعهم انقيادهم إلى كل عمل مقرب إلى الله تعالى من جهة سماعه.. كسماعه للعلم والذكر.. ومن علامته أيضاً التصامم عن الغيبة والنميمة والبهتان والسوء من القول.

وهكذا مثل السماع جانباً عميقاً فى التصوف الإسلامى لايقل أهمية عن الجانب النفسى الذى ارتبط بما أحدثه الشطح فى الوجدان الصوفى حال الفناء.

والواقع أن الكيفية التى يقع فيها السماع تختلف من حالة إلى أخرى بل إن لكل صنف من السماع أحواله الخاصة والمتفاوتة.

ثالثاً- الوجد(*)

الوجد هو مايصادف القلب من الأحوال المغيبة له عن شهود الوجود، بوجدان الحق فى الوجد(١). فإذا تحقق حب العارف لربه ورآه بقلبه أورثه حاله تسمى بالوجد، وهو رفع الحجاب وحضور الفهم، ومحادثة السر، وإيناس المفقود، لا بل فناء العارف عن ذاته فى المحبوب الإلهى، ومعنى هذا الفناء تلاشى الأجسام والأعراض وزوالها، بحيث لا يبقى فى القلب التفات إلى غير الله، حتى لقد عبر الغزالى عن هذه الحالة بقوله: «إنها البقاء مع الله بالله»(٢). ومن بلغ هذه الدرجة من الفناء فى الله، فليس له إلا أن يقول: «من ذاق عرف لأن العارف يعتريه فى حال الوجد والكشف فرح غير متكلف يطير به، وهذا مما لايدرك إلا بالذوق والحال وتبدل الصفات.

ويروى عن الجنيد أنه قال: أظن أن الوجد هو المصادفة. واستند إلى قول الله: ﴿ وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًا ﴾(أ)

يعنى: صادفوا(٣). فالوجد مصادفة القلب بصفاء ذكر كان قد فقده.

وقال تعالى: ﴿وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ﴾(ب)

(*) الوجد: تحليل نفسى دقيق لجيشان الروح عند الصوفية وتوضيح صريح للأساس الذى يقوم عليه الوعى الروحى. وهو ثورة الباطن. ذلك الكم المشترك بين جميع الصوفية.

(١) ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ١٢.

(٢) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص: ٣٩٢.

(أ) سورة: الكهف: آية: ٤٩.

(٣) محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص: ٢٤٦.

(ب) سورة: البقرة آية: ١١٠، سورة المزمل: آية: ٢٠.

أى تصادفوا. وقال: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾(أ)

يعنى: لم يصادفه.

وهذا التعريف السالف الذكر للوجد الذى روى عن الإمام الجنيد هو التعريف ذى الصبغة الاصطلاحية.

وأخذ الكلاباذى المعنى السابق للوجد عند الجنيد فقال: هو ما صادف القلب من فزع، أو غم، أو رؤية معنى من أحوال الآخرة، أو كشف حالة بين العبد والله عز وجل(١).

وقيل للجنيد: إن قوماً يتواجدون ويتمايلون. قال: دعهم مع الله تعالى يفرحون ولا تنكر إلا على العصيان المصرح به فى الشريعة. أما هؤلاء القوم فقد قطعت الطريق أكبادهم، وفرق التعب والنصف أمعاءهم، وضاقوا ذرعاً فلا حرج عليهم إذا تنفسوا مداوة لحالهم(٢).

كما قيل للجنيد: إن أبا سيعد الخراز كان كثير التواجد عند الموت. فقال: لم يكن بعجيب أن تطير روحه اشتياقا(٣). وكذلك تتنوع تعبيرات الجنيد عند تعريفنا بالوجد، فهو يعنى فى بعضها الشعور بلذات الطاعة المتنوعة، إذ يقول: أرقت ليلة، فقمت إلى وردى، فلم أجد ماكنت أجد من الحلاوة(٤).

ويعرج بنا الجنيد قائلاً: «وأرباب المواجيد محفوظون بين يدى الله فى مواجيدهم فإن رد الفانى إلى الأوصاف لم يرد إلى أوصاف نفسه، ولكن يقام مقام البقاء بأوصاف الحق»(٥).

ومما هو جدير بالذكر فى هذا المقام أن نورد هنا ماكتبه الشبلى للإمام الجنيد

(أ) سورة النور: آية: ٣٩.

(١) محمد سليمان داود: ابن تيمية وفلاسفة التصوف، ص: ٣٦٣.

(٢) الشعرانى: الطبقات الكبرى، جـ١، ص: ١٥١.

(٣) محمد مصطفى: مرجع سابق نفس الصفحة.

(٤) نفس المرجع السابق ص: ٢٣٦.

(٥) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: ١٥٦.

حيث قال: «يا أبا القاسم، ماتقول فى حال علا فظهر، وظهر فقهر فبهر، فاستناخ واستقر، فالشواهد منطمسه، والأوهام خنسة، والألسن خرسة، والعلوم مندرسة، ولو تكاتف الخليقة على من هذا حاله، لم يزده ذلك إلا توحشاً، ولو أقبلت إليه تعطفاً لم يزده ذلك إلا تباعداً، فالحاصل فى هذا الحال قد صفد بالأغلال والأنكال وغلبه عقله فحال وجاء الحق بالحق، وصار الخلق عقالاً».
فكتب إليه الجنيد: آثرك الله يا أخى بالاصطفاء، وجمعك بالاحتواء، وخصك بعلم أهل النهى، وأطلعك على ما أولى، وتمم لك ما تريد منك له، ثم أخلاك منك له، ومنه به له ـ من الله وبالله وإلى الله ـ ليفردك فى تقلبه لك بمايشهدك من حيث لا يلحق شاهد من الشواهد يخرجك»[1].

فخطاب الشبلى يشرح حال الوجد الآخذ بالقلب حتى يذهل صاحبه عن الخلق ويفنى مع الحق. وخطاب الجنيد فى الرد عليه آية من آيات الكياسة الصوفية العالية، فهو لاينكر على صاحب حالة، ولكنه يوجهه إلى أن هذا الحال فيه مع كل هذا بقية من النفس، فليس الميزان هو توحشك من الخلق وإنما هو أن يخليك الحق منك له.

ولقد وصلت محبة الشبلى لله إلى درجة جعلته لا يذكر معه أحداً غيرة منه عليه، حيث إنه أذن مرة فلما انتهى إلى الشهادتين قال: لولا أنك أمرتنى ماذكرت معك غيرك، وما ذلك إلا لأن الشبلى كان فى حالة من الوجد الشديد والسكر الغالب فشطح فى قوله هذا وكاد يخرج عن حد الشرع[2].

ومما يروى عن الشبلى أيضاً أنه كان فى ولهه يوماً فى مجلس الجنيد، فتواجد، فقال له الجنيد: «الغيبة حرام». معناه: إن كنت تذكره وهو حاضر فالتواجد ترك الحرمة، وإن كنت تذكره وهو غائب فهى غيبة والغيبة حرام.

---

(١) طه عبد الباقى سرور: الحلاج، ص: ١٣٩.
(٢) الطوسى: اللمع، ص: ٤٧٩.

هذا لون من التوحيد السلوكى يؤدى إلى الحضور الدائم مع الله وحسن الأدب فى حضرته وليس المراد منه الغيبة الشرعية[1].

وهنا ينبغى أن نشير إلى ما ذكره سهل حيث قال: «كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل»[2]. وأكد أن حال الوجد إذا خرج بشطحاته عن حدود الله وسنة رسوله فهو باطل كل البطلان.

والذى يراه الباحث على هذا القول السابق للوجد عند سهل أنه يضع ميزاناً لصدقه هو الكتاب والسنة.

وعلى هذا فإن حال الوجد إذا ماخرج عن حدود الكتاب والسنة فهو باطل لدى سهل. وهو فى هذا يؤكد نظرة الدارانى حين قال: «ربما تنكت الحقيقة قلبى أربعين يوماً فلا آذن لها أن تدخل قلبى إلا بشهادتين من الكتاب والسنة».

وقد قيل: من تواجد ولم ير فى تواجده زيادة فى دينه فينبغى أن يستحى ويتوب[3].

ولذلك قال الجنيد: «لايضر نقصان الوجد مع فضل العلم، وإنما يضر فضل الوجد مع نقصان العلم[4]. ولقد قال الحلاج[5]:

وغبت فى الوجد حتى أفنيتنى بك عنى

كما يقول أيضاً واصفاً للمتحققين بالله فى وجدهم: «إنَّ لله عباداً اختارهم من خلقه، واصطفاهم لنفسه، وانتخبهم لسره، وأطلعهم على لطيف حكمته،

---

(١) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص: ٦٤٠، وانظر الغزالى: مكاشفة القلوب (القاهرة: م الزهراء ط١، سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م) ص: ٤٩.

(٢) ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر: وفيات الأعيان (القاهرة: م بولاق، سنة ١٢٩٩هـ) جـ ١، ص: ٢٧٣، وانظر: ابن الجوزى: صفة الصفوة جـ٤، ص: ٤٦.

(٣) القشيرى: شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق وشرح أحمد الحلوانى (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، سنة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م) ص: ٣٤٠.

(٤) المرجع السابق ص: ٣٣٩.

(٥) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ٩٧.

ومخزون علمه، أفناهم عن أوصافهم الناشئة عن طبائعهم، ولم يردهم إلى علومهم المستخرجة بحكم عقولهم، ولم يحوجهم إلى المرسوم من حكمة الحكماء، بل كان هو لسانهم الذى به ينطقون، وبصرهم الذى به يبصرون، وأسماعهم التى بها يسمعون، وأيديهم التى بها يبطشون، وقلوبهم التى بها يتفكرون، بـان عن حلول فى ذواتهم، فأبدى الأشياء فيما بينه وبينهم، قهر(*) كل موجود، وغمركل محدود، وأفنى كل معهود، ظهر لأهل صفوته، ولم يجعل للعلم إلى كيفية ذلك سبيلاً، ولا بحث ذلك تمثيلاً».

ويحدثنا الدقاق قائلاً: الحلاوات ثمرة المعاملات، والمواجيد نتائج المنازلات. وأما الوجود فهو بعد الارتقاء عن الوجد ولا يكون وجود إلا بعد خمود البشرية، لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة.

والوجود: اسم يستعمله الصوفية مرادفاً لكلمة الفناء: أى فناء الصفات البشرية وبقاء الصفات الإلهية: فهو الحال الذى لا يشاهد الصوفى إلا الوجود الحقيقى الذى هو وجود الحق. وليس الوجد الصوفى إلا مقدمة لحالة الوجود هذه[1].

وهذا معنى قول أبى الحسين النورى: أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد. أى إذا وجدت ربى فقدت قلبى، وإذا وجدت قلبى فقدت ربى[2].

وهذا معنى قول الجنيد: علم التوحيد مباين لوجوده ووجوده مباين لعلمه.

(*) القهر: قد يوصف الفناء بأنه القهر على اعتبار أن الصوفى يكون مسلوب الإرادة لا حول له ولا قوة فى الأمر والفعل والتدبير لله وحده جل شأنه. وهذا هو الفناء عن الإرادة والتدبير. ويستخدم الجنيد «الاستيلاء والقهر» كنوع من أنواع الفناء الأخف إذ أن الصوفية فيه يشهدون الحق من حيث الاستعداد، أو على حد تبعيره: «يشهدونه من حيث هم، لما استولى عليهم فمحاهم، وعن صفاتهم أفناهم. (محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٥٨).

ويقول الهجويرى: القهر تأييد الحق بإفناء المرادات ومنع النفس من الرغبات من غير أن يكون لهم فى ذلك مراد.

(١) ابن عربى: فصوص الحكم، جـ ٢، ص: ١٢٤.

(٢) الغزالى: الإحياء، جـ ٢، ص: ٢٩٤.

وجودى أن أغيب عن الوجود بما يبدو علىّ من الشهود

وكذلك كان الشبلى يقول: الوجد فقد، والفقد فى الوجد وجد.

ويرى الهجويرى: أن (الوجد)، و(الوجود) مصدران: أحدهما: بمعنى الحزن، والثانى: بمعنى الوجد، وفعل كلاهما واحد ولايمكن التفرقة بينهما إلا بالمصدر.

كما يقسم الوجد إلى قسمين: أحدهما: متحرك فى وجده: فيخرج من صاحبه الشهيق والزفير. والثانى: ساكن فى وجده لا يظهر منه شئ[1].

أما عن التواجد: فهو ادعاء الوجد. وقيل: إظهار حالة الوجد من غير وجد[2].

فالتواجد: بداية، والوجود: نهاية، والوجد: واسطة بين البداية والنهاية[3].
وأخيراً نجد عند الجنيد: «صفو الوجود» يعنى المشاهدة، أو بمعنى أدق الفناء، إذ يقول: «.. ومن حقيقة الوجود وقع فى حقيقة الشهود، بذهابه عن وجوده صفا وجوده»[4].

ولقد أوضح نيكلسون أن الصوفى فى حال وجده يشعر باتحاده بالله، بل بالوحدة الوجودية الشاملة التى ينعدم فيها كل أثر للكثرة والتعدد. وهذه حالة لا يمكن تفسيرها ولا تعليلها لأنها من الأمور التى لا تدرك إلا ذوقاً. ولكل صوفى الحق فى أن يدعى أنه تذوق هذا المذاق، ولنا أن نصدقه فى دعواه أو لا نصدقه[5].

معنى ذلك أن حالة الوجد أو الفناء الصوفى كما يرى نيكلسون تتضمن أمرين متناقضين:

---

(١) محمد سليمان داود: ابن تيمية وفلاسفة التصوف، ص: ٣٦٢.
(٢) ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ١٢.
(٣) القشيرى: الرسالة، هامش ص: ٥٦.
(٤) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٣٣٧.
(٥) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، هامش ص: ١٢٦.

الأول: تنزيه الله عن جميع صفات الخلق.

والثانى: الشعور بأن وجوده سار متغلغل فى جميع الخلق. وكل من هذين الطرفين يؤدى إلى القول بوحدة الوجود من طريق يخالف طريق الآخر.

ويؤكد ذلك قول وليم جيمس: «هى أحوال لايمكن وصفها أو التعبير عنها، لأنها أحوال وجدانية يصعب نقل مضمونها للغير فى صورة لفظية دقيقة[١].

فتجربة الصوفية الروحية التى ترجع العاطفة الوجدانية فيها إلى مظاهر الشمول والاستغراق والفناء، وما إلى ذلك من الصفات التى تتمثل فى وحدة العارف والمعروف.

أما المحب والمحبوب الذى هو ناتج عن هذه التجربة الصوفية، والتى حقيقتها أحوالهم التى يعانون فيها ويجربون من الأحوال والأذواق مايحقق للروح الاتصال بالله.

وفى هذا الاتصال يجتمع الحب، والمعرفة فى تجربة روحية واحدة. إنهم إنما يعبرون عن حبهم لله وعن الكثير من أحوالهم، ومواجيدهم بالأسلوب الرمزى فى التعبير لأن تجربتهم الصوفية شملت أسراراً وعقائد لو صرحوا بها لاستبيحت دماؤهم[٢]. ولذلك كانت كل كلمة عندهم رمزاً من نوع آخر استخدم لا لغرضه المألوف وإنما للتعبير عن حقيقة تفوق الحس..[٣].

---

(١) James (W.): The varities of religious experience, Modern Libarary Macmillan, London, 1953, P: 371-372.

(٢) أ. وولف: فلسفة المحدثين والمعاصرين ص: ٢٢٩.

(٣) Bowra (G.M.): The heritage of symbolism (London, 1953) p.p. 4-5.

رابعاً- السكر والصحو

السكر هو غيبة بوارد قوى مفرح يكون عنه صحو[1]. والسكر زيادة على الغيبة من وجه، وذلك أن صاحب السكر قد يكون مبسوطاً إذا لم يكن مستوفياً فى سكره، والسكر لايكون إلا لأصحاب المواجد[2].

أما الصحو فهو: رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة بوارد قوى[3]. فإن لكل سكر صحو إن لم يمت صاحب السكر فى حال سكره. فالسكر اسم يشار به إلى سقوط التمالك فى الطرب فإذا ألحقته العناية أصحاه ليزيده علماً، لأن السكران لا يرتقى بالسكر فى الحق. فهو النظر إلى صفاته والتنعم بما يرد عليه منه والتذاذه. أما الصحو بالله تعالى: فهو أن تبرأ من نفسه ومن التذاذه وأحواله، فإذا منح بعد ذلك بشهوده الذات كوشف بالقيومية وهى صفات الألوهية فأفنته عما سوى معبوده، ثم فنى عن فنائه[4].

والسكر هو: توهم فناء الذات مع بقاء الصفات. وهذا هو الحجاب بعينه. أما الصحو: فهو رؤية بقاء الذات مع فناء الصفات. وهذا هو الكشف[5]. ويمكن أن يقال: إن السكر لأصحاب القلوب، والصحو للمكاشفين بحقائق الغيوب[6].

---

(١) ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ١٣.

(٢) الكلاباذى: التعرف ص: ١٦١ وانظر:

Massignon: Recueil dé textes incdits Concérnant L'histoire déla mystique en pays dé Islam. Paris, 1929. P.: 30.

(٣) على عبد الجليل راضى: الروحية عند ابن عربى، ص: ٢٥٨.

(٤) محمد سليمان داود: ابن تيمية وفلاسفة التصوف، ص: ٣٥٣.

(٥) محمد جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى، ص: ٣١٥.

(٦) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١٦٧.

ويوصف الفناء أيضاً بالسكر، وذلك عندما تصل الغيبة مداها، وعندما يكون السالك غير متثبت، ويأتى الإحساس بالنفس والإحساس بالغير ليكون صحواً بعد السكر وليبين الفرق الواضح بين العبد والرب، فيكون الصحو إثنينية وهو عين البقاء بالله[1].

نريد أن نؤكد هنا: أن السكر من أكثر العناصر بعد الوجد تأثيراً فى تكوين ظاهرة الشطح. فالسكر لا يكون إلا لأصحاب المواجيد، فإذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السكر، وطاب الروح وهاب القلب[2].

فالسكر هو الامتداد الطبيعى لحال الوجد. أو هو الباعث المباشر لنوران الوجد ولا تدخل فى هذا السكر للهذيـان، أو الهلوسة، وما ينتج عنه من شطحيات بأنـه هذيان لا يؤخذ به الصوفى، ويلام عليه. إنما هو عين الحق فى نظر الصوفى[3].

وقد أكد ابن تيمية أن السكر وجه بلا تمييز، وأن بعض ذوى الأحوال قد يحصل له حال الفناء القاصر سكر وغيبة عن السوى، والسكر وجد لا تمييز، وكلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدى[4]. ولهذا كان من بين الصوفية من إذا صحا استغفر من ذلك الكلام[5].

ويعرف ابن عطاء الله السكر قائلاً: هو ما غاب عن المحسوس والمعقول فلا يدرى ما يقال ولا ما يقول[6].

ونلتفت هنا إلى ما يقوله معروف الكرخى (ت ٢٠٠هـ) بهذا الصدد: «إذا انفتحت عين بصيرة العارف نامت عين بصره. فلا يرى إلا الله. ونهاية السكر هو

---

(١) القشيرى: الرسالة، ص: ٤١.
(٢) المرجع السابق ص: ٣٨.
(٣) عبد الرحمن بدوى: شطحات الصوفية، ص: ١٠، ١١.
(٤) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، جـ ١، ص: ١٦٨.
(٥) ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: (القاهرة: ط المدنى، سنة ١٤٠١هـ) المقدمة.
(٦) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٥٣.

الفناء، وفيه يفنى المحب عن الموجودات، ويتجه بكليته لمطالعة وجه المحبوب»[1].

والفانى كما يقول الصوفية: لا يحس بما حوله، ولا يحس بنفسه، فقد فنى عما سوى الله. ومن هنا جاء كلام الصوفية الذى لا يفهمه ولا يتذوقه سواهم، حينما يقولون فى نشوة الفناء، ووقدة الحب: «ليس فى الوجود إلا الله».

ونورد هنا ما يذهب إليه ابن الفارض حيث قال: «للنفس ثلاثة أحوال فى معراجها الروحى، يصح أن نصف الأولى منها بأنها عادية طبيعية، والثانية بأنها غير عادية وغير طبيعية، والثالثة بأنها فوق العادة وفوق الطبيعة.

فالأولى: هى حالة الشعور أو الوعى التى يتمتع بها الناس جميعاً أثناء يقظتهم. وهذه متعددة النواحى، متنقلة بين موضوعاتها. وهى التى يطلق عليها الصوفية «حالة الصحو».

والثانية: هى فقدان ذلك الوعى أثناء الوجد الصوفى وهى المسماة حالة «السكر».

والثالثة: حالة وعى ثان يرتفع فيها الوجد الصوفى إلى أعلى درجاته، وهى المسماة حالة «صحو الجمع» أو الصحو الثانى. ويجب أن تسبق حالة السكر هذه الحالة الأخيرة وإن لم تلزم عنها ضرورة. وفى أكثر الأحوال يعود الصوفى إلى حالة الوعى العادية بعد أن يفيق من سكره، ولكن قد يحدث فى أحيان نادرة أن يعقب حالة السكر حالة الصحو الثانى، أو حالة الشهود التى يشعر فيها الصوفى باتحاد مع الله[2].

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول: إنَّ السكر حال شريف ينبنى عليه صحوان: صحو قبله: وهو تفرقه محضة ليس من الأحوال بشئ، وصحو بعده:

---

(١) طه عبد الباقى سرور: الحلاج، ص: ٢٧.

(٢) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص: ١٢٢.

ويسمى الصحو الثانى، وصحو الجمع، والصحو بعد المحو وهو حال يصير مقاماً[1].

ومما ينبغى الإشارة إليه فى هذا المقام أن السكر والصحو هما من الأحوال أو القضايا الهامة عند الجنيد، فهى ذات صلة قوية بفكرته الأساسية «الفناء والبقاء»، وكذلك التوحيد. كما أنها تمدنا بإحدى السمات الأساسية لطريقته الصوفية وعلى ضوئها كان موقفه المشهور فى التاريخ الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى من قضية الحلاج.

ويستدل الجنيد على صحة مايذهب إليه بقوله: «للموحد وقتان لا ثالث لهما: سكر وصحو، فالسكر: ملاحظة الحق على دوام الوقت، والصحو: الفناء عن الحق بالحق». وتعبر عبارته الأخيرة بجلاء عن البقاء الذى يعقب الفناء، وهو صحو الصوفية الذى يمتاز عن الصحو الذى يسبق السكر، أو الفناء بكونه شعوراً بالخلق حالة كونه قائماً بالحق لا شعوراً بالخلق منقطعاً عن الحق، ولكن السكر هنا يشبه نوعاً من أنواع المراقبة الذى يسلم إلى غلبة الفناء. ولأن الفناء يدور حول مجرى الشعور بالخلق وعدمه، لأن الوجود والعدم، يكون السكران أو الفانى موجوداً فى الوجود المتحقق العينى، مفقوداً من حيث الشعور بنفسه وبالعالم[2].

فالصحو والسكر صفتان للعبد. ومادام العبد محجوباً عن ربه تفنى صفاته كما يقول الحلاج. ويقول الجنيد: يا أبا منصور، أخطأت فى الصحو والسكر، لأن الصحو بلا خلاف عبارة عن صحة حال العبد فى الحق، وذلك لا يدخل تحت صفات واكتساب الخلق[3].

فتعريف الجنيد للصحو الذى يساوى البقاء بعد الفناء، وهو حال صحو، وهو

---

(١) محمد مصطفى حلمى: الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى (القاهرة: الإدارة العامة للثقافة، سنة ١٩٦٠م) ص: ٧٦، والحياة الروحية فى الإسلام ص: ١٢٥.

(٢) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص: ٢٥٠ـ٢٥١.

رؤية الخلق قائماً بالحق، والحياة مع الخلق بما يهبه الحق من مواهب روحية. وبهذا يصبح من الخطأ القول بأن البقاء حال من الفناء.

كما يقول الهجويرى، وهو من أدق الصوفية، ومن أتباع مدرسة جنيدية متأخرة: «من الخطأ المحض أن يعتقد الإنسان أن السكر أقرب إلى الفناء من الصحو». وفى هذا ما يلقى الضوء على بيت صوفى غامض لتلميذ من تلاميذ الجنيد المباشرين وهو «المزين» إذ يقول:

فسكر الوجد فى معناه صحو   وصحو الوجد سكرة فى الوصال

ولكن السؤال الذى يجب أن تتحدد الإجابة عنه هو: أيهما يفضل الجنيد: السكر، أم الصحو؟ يرى المؤرخون، بحق، أن الجنيد ممن يفضل الثانى على الأول، لعدة أسباب، من أهمها: ما يسببه السكر من الشطح الضار، كما حدث فى عهده فيما يتعلق بالحلاج، وإمكان عدم الالتزام بالشريعة، وعدم التمكن من تحصيل العلم بشكل غزير، وهو من سمات الجنيدية الأساسية، وهو ماحافظ عليه فى أقسى اللحظات[1].

لهذا نرى أن الهجويرى يلاحظ ملاحظة صائبة، عندما يرى أن من أهم ما يميز «الطريقة الجنيدية» تفضيل الصحو على السكر، لأنهم يقولون: إن السكر شر، لأنه ينطوى على اضطراب الأحوال العادية للفرد، وفقدان العقل، وعدم ضبط النفس، وحيث أن أصول كل الأشياء هو البحث عنها بطريقة الفناء أو البقاء، أو المحو والإثبات، وثبت بذلك أن طريقة التحقيق لا يمكن الوصول إليها إلا إذا كان الباحث فى حالة صحو[2].

كما يسجل الهجويرى إتباع شيخه «أبى الفضل محمد بن الحسن»، وهو جنيدى حقيقى، يقول: «وكان شيخى متبعاً لمذهب الجنيد، وكان يقول: «السكر هو ملعب الأطفال، ولكن الصحو هو موقع الأبطال».

---

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٥٤.

كما يسجل مخالفة الجنيدية «للطيفورية» فى هذه السمة، لغلبة أحوال السكر على منشئها «أبى يزيد البسطامى»[1].

وخلاصة القول الذى لاجدال فيه أن الجنيد يفضل الصحو على السكر، لأن السكر يخرج بالعبد عن حالته الطبيعية ويفقده سلامة العقل الواعى والقدرة على التصرف[2].

(١) محمد مصطفى: مرجع سابق، ص: ٢٥٤.
(٢) محمد جلال شرف: مرجع سابق، ص: ٣١٥.

خامساً ـ الشطح

لكى نلقى الضوء على أن الالتزام بالشريعة كان من سير وسلوك الصوفى، الأمر الذى يجعل التصوف الإسلامى تصوف سنى عملى قديم فى الإسلام قدم الشرع الشريف ومؤيداً بنصوص القرآن الكريم، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. إلا أن قسماً كثيراً من أقوال الصوفية المسماه بالشطحات "Speculations" قد أثارت ثائرة الفقهاء، وأصحاب الرسوم، فقالوا بمروق بعض الصوفية عن الدين، واتهموا بالكفر نتيجة شطحاتهم.

وقد عقد صاحب «اللمع» فصلاً مستقلاً عنوانه «الشطح» زخر بشطحاتهم الجريئة، بل فسرها وأورد كذلك تفسير الصوفية لها تفسيراً حسناً[(١)].

ونتساءل: ما هى إذن الشطحات؟ وما حقيقتها؟ وما موقف الأئمة منها؟

الشطح: ألفاظ، وعبارات موهمة الظاهر، تستشكل ظواهرها، ويقف الناس منها مواقف تتفاوت حظها من الإنكار، والتحسين، والتأويل، ولكنها على أى حال ألفاظ، وعبارات صدرت عن أصحابها فى وصف ما يخضعون له من الوجد الغالب على نفوسهم. فهو تعبير عن حال وجد فائق للطبيعة فيكون الخطاب بصيغة المتكلم إذ يتحدث الواصل على لسان الحق لأنه صار والحق شيئاً واحداً[(٢)].

---

(١) الطوسى: اللمع، ص: ٤٥٩ وما بعدها.

(٢) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٠م) ص: ٣٥٢.

للمزيد يراجع فى ذلك: إبراهيم ياسين: حال الفناء، موضوع الفناء الشاطح.

لذلك قد حرص الصوفية على عدم إذاعة سر هذا اللقاء الفريد فى الحضرة الإلهية بين العبد، والمعبود، فمن أذاع فقد شطح. ويرى بعض الصوفية أن الكتمان أولى بالعبد، ويرفض تماماً البوح بالأسرار، لأن الخصوصية التى ينفرد بها الواصلون فى لحظات الفناء لاتتاح للناس جميعاً. لذلك اختلفت وجهات النظر عند تناول الإفصاح والكتمان. فقد أثيرت هذه المسألة لما كان قد اتهم به كل من البسطامى، والحلاج، وموقف كل من الجنيد والشبلى من محنة الحلاج أثناء محاكمته. فقد رفض الصورة التى باح بها فى شطحاته. وإن كانا يتفقان معه فى مضمونها.

والسؤال الآن: ما العناصر الضرورية للشطح؟

وفى الإجابة عن هذا السؤال نقول: إن العناصر الضرورية للشطح كبداية لكمال العارف يمكن أن نجملها فى النقاط التالية:

١ـ أن يصدر عن صورة الوجد.

٢ـ أن يكون الصوفى الواصل فى حال سكر هو عمق الصحو لدى العارفين أمثال البسطامى المفضلين للسكر على الصحو.

٣ـ ممارسة الواصل لتجربة الاتحاد التى يتم خلالها استبدال الأدوار: فيسمع الواصل فى داخل نفسه هاتفاً يدعوه إلى الاتحاد.

٤ـ أن ينطق الواصل بصيغة المتكلم متحدثاً باسم الحق، ويكون فى حالة الغيبة عن الشعور والمحو عن ذاته.

وقد لاحظ ماسينيون ملاحظة دقيقة تتعلق بالشطح، وهى أنه يأتى عند الصوفية بصيغة المتكلم من غير شعور منه بذلك، وهذا يعنى أنه فنى عن ذاته، وبقى بذات الحق، فنطق بلسان الحق، وليس بلسانه هو. والعبارات التى ينطق بها الصوفى فى مثل هذه الحالة لا ينطق بها فى أحواله العادية لأن النطق بها يكفر قائلها[1].

---

(١) Essai sur les origines du lexique: de la mystique muslmane, (Paris, 1922). P. 99.

كما قال ماسينيون: «وعلى وصيد(*) الاتحاد الصوفى تقف ظاهرة الشطح - هذه الدعوة إلى التبادل، فيوزع العاشقين باستبدال كل منهما دوره، وترغب النفس فى التعبير بصيغة المتكلم»[1].

ولقد وصف (J.A. Symonds) هذه الحاسة وصفاً سيكلوجياً خالصاً إذ يقول: أنها حالة قصور من الشعور الصوفى.

(Extreme State of Mystical Conclousness)

ولقد أشار ووالتر ستيس إلى ذلك بقوله: «إن الحدس الصوفى متوفر لدى البشر جميعاً ولكنه ينمو لدى الصوفى العظيم بدرجة غير عادية». كما أعد فصلاً كاملاً عن اللغة الصوفية فى كتابه (Mysticism and Philosophy) وينبغى أن نذكر أن الشطحات ولو أن عباراتها الظاهرة تبدو منفرة للفقهاء وأهل الشرع إلا أنها تعبر فى حقيقتها الباطنة عن أكمل مرتبة فى التوحيد إذ أنها تقصر الوجود الحق على الذات الإلهية[2].

وإذا رجعنا إلى السراج الطوسى فسوف نجده قد ربط ربطاً وثيقاً بين الشطح وحركة الوجدان، واختار أن يكون هذا الوجدان مما يضيق بما يلقى إليه من أسرار وفيوضات لكثرتها وشدة غموضها. المهم إذن أن الشطح الذى هو بداية الكمال عند العارف كما يرى الطوسى يجعل النفس تدرك فى حضرة الألوهية أن الله هى وهى هو.

من هنا كان الشطح عتبة الاتحاد وجسر الفيض الذى يتحول فيه العارف من مقام وحال وصفة المخاطب إلى المتكلم حال النجوى، وفى صيغة الغائب حال الذكر[3].

(*) الوصيد: الفناء والعتبة وبيت كالحظيرة من الحجارة فى الجبال للمال، وكهف أصحاب الكهف. (الفيروز آبادى: القاموس المحيط جـ١ ص: ٣٥٨).
ويراجع هنا: إبراهيم ياسين: حال الفناء، الفناء الشاطح عند الصوفية.

(١) The varities Experience P. 371.

(٢) محمد سليمان داود: ابن تيمية وفلاسفة التصوف، ص: ٣٤٨.

(٣) عبد القادر محمود. الفلسفة الصوفية، ص: ٣١٥.

هكذا تكون طريقة التعبير عن الشطحات نتيجة مباشرة لعدة أسباب نلخصها على الوجه التالى:

١ـ الدخول إلى عتبة الفناء المصاحب لنوع من الغيبة عن النفس وعن الغير أو عن الآنية الفردية والسوى.

٢ـ صعوبة بالغة فى التعبير عن حقائق ومشاهدات فائقة للحس تعرض للصوفى فى حال فنائه فيلجأ إلى التعبير إشارة أو رمزاً أو حركة.

٣ـ رغم احتواء الشطحات على معانى وتصورات دقيقة لتجربة الفناء إلا أن ما يتسع لفهمها ليس هو الوجدان العام أو العادى المتاح للبشر جميعاً بل هو الوجدان الخاص الذى لا يتأتى إلا لجماعة من الصوفية.

٤ـ بينما يخضع الصوفى لحدوده المكانية والزمانية فإن التجربة الفنائية لازمانية ولا مكانية، وليس هناك ما يفرض ضرورة فهم المكان الزمانى لما هو خارج عن حدود الزمان والمكان، وبالتالى يكون التعبير عن التجربة على قدر فهمها.

ومن المؤكد أن ظاهرة الشطحات لم تتمذهب ولم تتخذ لها نهجاً إلا لدى البسطامى، وإن اعتبر ابن تيمية أن للشطح مقدمات لدى رابعة العدوية حين قالت عن الكعبة: «هذا الصنم المعبود فى الأرض، أنه ما ولجه الله ولا خلا منه»[(١)].

ومما أورده ماسينيون: قيل للجنيد: إن أبا يزيد يقول: سبحانى سبحانى!! فقال الجنيد: الرجل مستهلك[(*)] فى شهود الجلال، فينطق بما استهلكه، أذهله

(١) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية، ص: ٣٢١.

(*) الاستهلاك: الاستهلاك فى وجود الحق هو فناء الصوفى عن فكرة وإرادته بالتأمل فى وجود الحق، واستهلاكه فى ذلك استهلاكاً لا وعى فيه. وفى هذا يقول سرى السقطى أحد صوفية القرن الثالث الهجرى: إن الصوفى فى حالة الفناء لو ضرب وجهه بالسيف لما أحس به (نيكلسون: فى التصوف الإسلامى ص: ١٠١).

ويقول الدكتور بدوى فيما ترجمه عن ماسينيون متحدثاً عن الجولات الروحية لأبى يزيد: فأبو يزيد رجل استهلك فى شهود جلال الحق، وذهل من رؤيته له عن رؤيته لنفسه، وغلبه حال السكرفنطق بما أجراه المحبوب على لسانه (عبد الرحمن بدوى: شطحات الصوفية ص: ٢٤).
=

الحق عن رؤيته إياه، فلم يشهد إلا الحق، فنعته[1].

فالشطح عند البسطامى ثمرة تجربة من نوع خاص، كما لاحظ الأستاذ ستيس (Stace) فقد وصف ستيس تجربة البسطامى بأنها شعور بالاتحاد (Unitary Conciousness) وهو الشعور الذى يتجاوز كل كثرة، وهذه التجربة معروفة جيداً عند دارسى موضوع التصوف، وشائعة فى كل أنواع التصوف فى الحضارات المختلفة، وهى تجربة تلاشى ما هو ظاهر، وتحطم الأسوار التى تحد المتناهى حتى تفنى ذاتيته، وتندمج فى اللامتناهى وفى محيط الوجود[2].

ويستند ستيس فى هذا الصدد إلى عبارات للبسطامى مترجمة مأخوذة من كتاب أربرى: ونصها بالعربية: «ذكر عن أبى يزيد أنه قال: رفعنى (الحق) مرة فأقامنى بين يديه، وقال لى: يا أبا يزيد إن خلقى يحبون أن يروك. فقلت: زينى بوحدانيتك، وألبسنى أنانيتك، وارفعنى إلى أحديتك، حتى إذا رآنى خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك»[3].

ويرى ستيس أن التجربة الصوفية تكمن فى قول أبى يزيد: «ألبسنى أنانيتك»، وفى قوله: «فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك»، وهذه العبارة الأخيرة تعنى فى رأيه: أن ذاتية أبى يزيد قد اختفت أو تلاشت فى الذات الكلية، الله، بحيث لم يعد هناك «أنا» وإنما «أنت» فقط[4].

= فالمستهلك هو الفانى فى الذات الأحدية بحيث لا يبقى منه رسم. (الكاشانى: اصطلاحات الصوفية ص: ٩٣).

ويقول الحلاج: «كما أن ناسوتيتى مستهلكه فى لاهوتيتك، غير ممازجة إياها، فلا هوتيتك مستولية على ناسوتيتى، غير مماسة لها (كامل سعفان: سبحان الله).

ويقول ايضاً: ليس يستتر عنى لحظة فأستريح، حتى استهلكت ناسوتيتى فى لاهوتيته، وتلاشى جسمه فى أنوار ذاته، فلاعين لى ولا أثر.

(١) Massignon: Recueil dé textes incdits Concérnant L'historire dé la mystique enpays de Islam, paris, 1969. P: 30.

(٢) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ٩٠.

(٣) Sufism: An accout od the mystics. p.p. 22-45.

(٤) Stace: Mysticism and philosophy. p. 57.

ويرى ستيس أيضاً أن تجربة فقدان الفردية أو الذاتية (Individuality) فى الوجود المطلق، هى ما يطلق عليه اصطلاح الفناء.

ويرى أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى أن المسألة لا تعدو مجرد شعور نفسى من البسطامى بالاتحاد، فهو لا يقصد حقيقة الاتحاد، لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية، لذلك أصاب ستيس حين وصف تجربة البسطامى بأنها مجرد «شعور» بالاتحاد أو الفناء فى «المطلق». ولعل هذا هو ما جعل بعض الصوفية، كالجنيد، يلتمس للبسطامى العذر فيما نطق به من شطحات، وهو أيضاً ما جعل صوفياً سنياً كعبد القادر الجيلانى يقول: «لا يحكم إلا على ما يلفظ به الصوفى فى حالة الصحو، وأما الغيبة فلا يقام عليها حكم»[1].

ولا ينبغى أن ننكر أن أهم ما تميز به فناء أبى يزيد البسطامى، هو سقوط ما سوى الله شهوداً، بحيث لا يعود الصوفى مشاهداً إلا حقيقة واحدة هى الله، بل لا يعود مشاهداً لنفسه، لفناء نفسه فى شهوده، وهو ما عبر عنه بمحو الرسوم، وفناء الهوية، وغيبة الآثار، وعندئذ يفنى عن شهوده بشهود الحق.

هذه صورة من شطحيات أبى يزيد يتضح منها استخدام أبى يزيد لصيغة المتكلم فى التعبير عن ذات الله، ومهما يكن من غلبة الوجد الصوفى على العارف الأمر الذى يدفع به إلى الكشف، إلا أن إذاعة هذه التعبيرات التى يشعر ظاهرها بالخروج على العقيدة والمروق عن الدين كان لابد من أن يفضى إلى التصادم بين الصوفية والفقهاء وعامة المؤمنين.

ومع هذا فقد كان تأثير البسطامى (ت ٢٦١هـ) واضحاً على من جاء بعده إذ امتد أثره إلى الحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩هـ) والذى أوغل فى التحليل النفسى للشطحيات والذى تناقص واضطرب. ولقد ظل الحال على هذا النحو

---

(١) عبد الرحمن بدوى: شطحات الصوفية (مصر: مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٤٩م) ص: ١٠.

ويراجع: إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى موضوع الشطح عند الصوفية.

حتى جاء الشبلى (ت ٣٣٤هـ) الذى كان له شطحيات لاتقل فى إسرافها وغمومتها عن تلك التى كانت لأبى يزيد.

ولعل أصدق تعبير لموقف كل منهما ما قاله الشبلى نفسه: «أنا والحلاج فى شئ واحد، فخلصنى جنونى وأهلكه عقله»[1].

فجنون الشبلى هو فى عدم تصريحه بما شاهد وعاين إياه الحق. وعقل الحلاج هو إذاعته، ما كاشفه به الحق فى تجليه عليه[2].

ولقد قال أستاذنا الأستاذ الدكتور محمد على أبوريان: «إذا كان حقاً ما يقوله المدافعون عن الحلاج من أنه قد أوغل فى التنزيه حتى لم ير فى شطحه غير الحق، فإن ذلك لا يمكن أن يكون تبريراً لعبارته الشطحية التى تناقص صراحة مفاهيم الإسلام كما ورد فى الكتاب والسنة.

وعلى هذا فقد كان رجال الشرع فى توافق تام مع روح العقيدة ونصوصها حينما استنكروا أقواله المنفرة الموجبة للتكفير مثل قوله: «مافى الجبة إلا الله» فحكموا بإهدار دمه[3].

ونحن نتفق بوجهة نظرنا مع أستاذنا الأستاذ الدكتور محمد على أبوريان فيما ذهب إليه بصدد الحلاج.

والواقع أن الحلاج، كالبسطامى، كان ممن غلب عليهم حال الفناء، ولذلك صدرت عنه كما صدرت عن البسطامى، شطحيات مستشنعة الظاهر، إلا أن الحلاج كان بوجه عام فى تعبيره عن أحواله أكثر دقة وعمقاً من البسطامى كما يرى أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى فيما ينقله عن ماسينيون أنه قال عن الحلاج: «هو جدلى وصوفى فى آن معاً، حاول أن يوفق بين العقيدة

---

(١) محمد جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى ص: ٣٢٩.

(٢) Massignon: Art Hallaj Encyclopedie D'Islam p.41.

(٣) محمد على أبوريان: محاضرات فى التصوف الإسلامى ص: ١٠٤.

الإسلامية والفلسفة اليونانية على أساس من التجربة الصوفية وهو فى هذا سابق على الغزالى»[1].

ولقد حدد الغزالى العلاقة القائمة بين الشطح والفناء تحديداً واضحاً أبرز العوامل النفسية المؤثرة فى ظاهرة الشطح باعتباره أحد جوانب الفناء الجامح.

كما يرى الغزالى أن الشطح حالة نفسية ناتجة عن مكاشفة العبد بما لايقوى عليه وجدانياً مما يصيبه بحالة من الذهول والانبهار فلا يعود شاهداً غير الواحد الحق ولا يبقى فيه متسع لذكر غير الله يفقد شعوره بنفسه وهو الفناء عن الفناء. ومن هنا يدخل السالك إلى حال يظن فيها أنه اتحد بالله، أو أنه صار هو والله شيئاً واحداً، فيتغير فى حاله هذا فيظن سامعه أنه مريض أو متهور.

ولعل ارتفاع الحشمة، وما يؤدى إليه من الادلال المشار إليه، المؤدى أحياناً إلى الشطح الذى حذر منه الجنيد[2].

ولقد اختلفت المواقف الصوفية لدى حدوث هذا الجانب من الفناء، وذلك أن البعض من الصوفية الشاطحين قد أخذته الجذبة وغلب عليه السكر والاصطلام فيفنوا عند البدايات ولم يكونوا إلا من أصحاب الأحوال.

وصاحب الحال غير مستقر لا يقتدى به، كما أن أصحاب الشطحيات ليسوا من الصوفية الكمل والأكمل أن يكون الصوفى من أرباب التمكين[3]. وهذا هو رأى كثير من أهل التصوف المعتدلين كما يرى أستاذنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى[4].

ومما لاشك فيه أن فناء الصوفية الشاطحين كان نوعاً خاصاً من الفناء لأنه تميز بإطلاق العنان لحرية جامحة تضرب بعنف حدود كل ماهو دينى أو أخلاقى أو متوافق مع الفطرة السليمة[5].

---

(١) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ٩٧.

(٢) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ١٩١.

(٣) أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى، ص: ١٤٧.

(٤) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ٩٣.

(٥) أحمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية (القاهرة: دار المعارف سنة ١٩٦٩م) ص: ٢٠٩.

ومما يجدر بالذكر فى هذا المقام أن الأمر لم يكن مقصوراً على دعاة الشطح فى القرنين الثالث والرابع، بل لقد كان هناك تيار مضاد، أوإن شئنا قلنا: أنه فى مقابل التيار الشاذ للفناء الشاطح كان يوجد أصحاب الفناء المعتدل الذى مثله الجنيد (ت ٢٩٧هـ)، رفضت رفضاً باتاً الأخذ بفكرة الجمع بين فناء الصفات، وفناء الذات، بل لقد فصلت فصلاً تاماً بين الذات، والصفات، بمعنى أنها لم تعترف بأن الصفات هى حقيقة الذات، بل هى زائدة على الذات. ومن هنا يمكن فناء الصفات مع بقاء الذات.

وقد كانت هذه نقطة حاسمة إذ أمكن لأصحاب هذه المدرسة الإبقاء على الهوة الفاصلة بين الإلهية والبشرية بحيث تبقى الإثنينية قائمة[1].

وخاتمة القول: «فمن شأن مراعاة ظاهر الشريعة أن يجعل العبد متحققاً بعبوديته، وبذلك يسلم من الشطح، أو تعدى آداب العبودية. كما أن الشطحات هى الأقوال التى لا تستقيم مع المنظور الدينى القائم على أساس من قواعد الشرع، أو أصول العقيدة.

(١) إبراهيم إبراهيم ياسين: حال الفناء فى التصوف الإسلامى (القاهرة: رسالة ماجستير بكلية الآداب جامعة القاهرة تحت رقم (٨) بإشراف أ.د. أبو الوفا التفتازانى، سنة ١٩٨٠) ص: ٢٠.

سادساً ـ الجذب

الجذب هو تقريب العبد بمقتضى العناية الإلهية المهيئة له كل ما يحتاج إليه فى طى المنازل إلى الحق بلا كلفة وسعى منه[1].

فالمجذوب هو من اصطنعه[*] الحق تعالى لنفسه، واصطفاه لحضرة أنسه، وطهره بماء قدسه، فحاز من المنح والمواهب ما فاز به بجميع المقامات والمراتب بلا كلفة المكاسب والمتاعب[2].

وهذا الطريق ـ طريق الجذب ـ يبدأ أولاً بالفناء الذى يحدث للمجذوب لشهوده نور الحق «شهادة لا غفلة فيها». ومعنى ذلك أن هذا المجذوب لا يشاهد فى فنائه إلا أنوار الوجود الإلهى، وما عدا ذلك فإنه يصبح عدماً محضاً، فلا وجود إلا للوجود الإلهى القائم بذاته.

---

(١) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٥٤.

(*) الاصطناع: الوصول إلى هذا المستوى، بلوغ إلى مقام خاص، عند الجنيد، وهو مقام الاصطناع وأخذ من قوله تعالى: ﴿واصطنعتك لنفسى﴾ (سورة طه آية: ٢٤) فى حق سيدنا موسى عليه السلام، وفى حق سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿قل إنَّ صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين﴾ (سورة: الأنعام آية: ١٦٣).
ويقول الجنيد عن هذا المقام: «ثم تؤديه حقيقته إلى مشاهدة الحق، وإدراك إشارته إليه بتلوين الأمور، لاختياره. وهذه مواضع ذهاب الخلق عنه، لتلوين صفاته فيهم، ومواضع تغيبه عنهم. وهذا هو مقام الاصطناع: ﴿واصطنعتك لنفسى﴾ فمن أين؟! وإلى أين؟! فمنه، وإليه، وله وبه، فنى. وهنا نصل إلى فكرة الجنيد السائدة، فكرة الفناء والتوحيد، إذ الوصول إلى هذه القمة السامية، بلوغ بالعبودية إلى :مواضع ذهاب الخلق عنه». ويقف فى وصف هذه الحقيقة قوله: «وترك الاشتغال بالشغل شغل» أى الفناء عن نسبة الفعل إليه. (محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص:١٢١).

(٢) المرجع السابق ص: ٨٦، وانظر: الشعرانى: درر الخواص، هامش الطبقات الكبرى، ص: ٨٦.

وقد يفاجأ السالك بالجذب، فيفنى عن نفسه، وعن الذكر، وعن كل شئ، ولا يبقى أمامه سوى أنوار الحق، فيفنى فيها حتى عن الفناء نفسه، وهو مايعرف بفناء الفناء، وفى هذا الحال يعتمر قلبه تماماً بالأنوار الإلهية.

وهذا ماصرح به ابن العماد الحنبلى فيما ينقله عن العلامة زين الدين الخافى أنه قال:[1] «إذا تخلق العبد، ثم تحقق، ثم جذب، اضمحلت ذاته، وذهبت صفاته، وتخلص من السوى، فعند ذلك تلوح له بروق الحق بالحق، فيطلع على كل شئ، ويرى الله عند كل شئ، وهذا أول المقامات.

ويرى ابن الخطيب أن محرك الجذبة لا يعلل، وهى توقد مصباح الهمة، فى ديجور الغلفة المدلهمة، وترفع جميع القواطع المؤلمة، وتولى الوجه شطر المقصود، وترفع بصر البصيرة على نجم الشهود، إلا أن صاحب الجذبة إذا وقعت له المعرفة، كان حقاً عليه الاجتهاد فيما ينقل الخطا، ويضاعف العطاء[2]. وفى حالة الجذب يتجلى الله للإنسان فيراه بعين البصيرة. أى بنور يقذفه الله فى القلب كما يقول الغزالى. وهذا النور من سوانح أنوار الحق جل شأنه[3].

والذى نراه أن أهل الفناء أو الجذب[*] لايرون فى ذلك الحال سوى أنوار الحق تعالى، ويغيبون عن شهود كل ما سوى الله.

ولا يفوتنا فى هذا المقام أن نؤكد القول بأن المجذوب يعنى المراد[**] عند

---

(١) ابن العماد الحنبلى، أبو الفلاح عبد الحى: شذرات الذهب (القاهرة: م المقدسى، سنة ١٣٥٠هـ) جـ ٥، ص: ١٩٢.

(٢) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص: ١٤٧.

(٣) محمد على أبو ريان: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ١١٨.

(*) الجذب: لقد عبر الصوفية عن الجذب بأسماء عديدة منها: التجلى، والفناء، والوجد، والسماع، والذوق، والشرب، والغيبة، والسكر، والمحو.

(**) المراد: هو العارف الذى لم يبق له إرادة وقد وصل إلى النهاية وعبر الأحوال والمقامات. (أحمد صبحى: نصوص مختارة من التراث الفلسفى الإسلامى ص:٢٢٢). أو هوالمجذوب عن إرادته. والمراد هو الذى سير به رغماً عليه. (ابن عربى: الحكم الحاتمية، ص:٧). ومما يذهب إليه الإمام الجنيد فى هذا الصدد، عندما سئل عن المريد والمراد؟ فأجاب قائلاً: المريد تتولاه سياسة العلم (أى المجاهدة والرياضة النفسية). والمراد تتولاه رعاية الحق سبحانه وتعالى، لأن المريد يسير، والمراد يطير، فمتى يلحق السائر الطائر؟! (محمد جلال شرف: دراسات فى التصوف الإسلامى، ص: ٣٢٥).

الجنيد، إذ يقول: «جذبه من الحق تربو على أعمال الثقلين». ولعل الإمام الجنيد متأثر هنا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «جذبة من جذبات الحق توازى عمل الثقلين»[أ].

ومن هنا يرى الباحث أيضاً: أن لفظ «المجذوب» الذى يطلقه الصوفية على أنفسهم مأخوذ من هذا الحديث الشريف.

كما يستخدم النورى مصطلح الجذب «بمعنى الفناء»، أو نوع من أنواعه، وهو الفناء عن الفعل كالجنيد، إذ يقول: «الخاص والعام فى قميص العبودية، إلا من يكون منهم أرفع، جذبهم الحق ومحاهم عن نفوسهم فى حركاتهم وأثبتهم عند نفسه»[١].

ويفسر لنا الطوسى قول النورى فى معنى قوله: «جذبهم الحق» : يعنى جمعهم بين يديه، ومحاهم عن نفوسهم: يعنى رؤية نفوسهم فى حركاتهم، وأثبتهم عند نفسه: بنظرهم إلى قيام الله لهم فى أفعالهم وحركاتهم[٢].

فطريق الجذب هو طريق المرادين، أو المجذوبين كما يطلق عليهم فى المدرسة الشاذلية، وهم الذين يصفهم أبو العباس بقوله: «إنَّ لله تعالى عباداً محق أفعالهم بأفعاله، وأوصافهم بأوصافه، وذواتهم بذاته وحملهم من الأسرار ما يعجز عامة الأولياء عن سماعه، وهم الذين غرقوا فى بحر الذات وتيار الصفات»[٣].

وإذا كان ذلك الطريق يعرف عند الشاذلية بطريق الجذب، فإن طريق السالك السيار يختلف عنه فى أن هذا السالك يجاهد نفسه ويرتقى فى المقامات مقاماً تلو الآخر، وهكذا يظلون فى التعب والمجاهدة حتى يصلوا إلى الفناء الذى بلغه

(أ) لم أقف على هذا الحديث.

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٣٦٣، وانظر: عبد الحليم محمود: السيد البدوى (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧٦م) ص: ٢١.

(٢) الطوسى: اللمع، ص: ٤٣.

(٣) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٨٤.

المجذوب فى لحظة المنة الإلهية التى أراحته مما يتكبده السالك. وقد يلتقى الفريقان المجذوب فى تدليه والسالك فى ترقيه[1].

وينبغى أن نتنبه هنا إلى أن أصحاب الجذبات على ثلاثة أقسام: مجذوب غير سالك، وسالك مجذوب، ومجذوب سالك.

فأما الأول: فهو الذى أشرنا إليه فى معرض حديثنا السابق.

وأما الثانى: فهو الذى يسلك الطريق ثم يحصل فى أثنائه جذبة ويكون بحكمه، وذلك مستحسن.

وأما الثالث: فهو الذى يحصل له الجذبة ثم يسلك الطريق ويصل إلى المقصود بهما.

فأهل الجذب والفناء: غرقى فى بحار الأنوار، مطموس[*] عليهم الآثار، فإن

---

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٤٣٠.

(*) الطمس: الطمس مصطلح صوفى وضعه الجنيد، ويعنى الفناء. ويعنى الطمس عند الجنيد: الأحوال الخاصة التى لا يتقدمها أثر يتعلق به. وقد يعنى: المشاهدة التى تنتفى معها الدلائل دقت أو توهمت.

ويقول الطوسى وهو يحدد المصطلح معتمداً على الجنيد وتلميذه عمرو بن عثمان المكى وعلى نوع من التفسير الإشارى: «المحق. فناء وجود العبد فى ذات الحق. كما أن المحو: فناء أفعاله فى أفعال الحق. فالمحو: رفع أوصاف العادة. وقيل: إزالة العلة. وقيل ماستره الحق وفناه عنك. وفي هذا يحدثنا الجنيد عن الذين يفنيهم هذا الحال قائلاً: «فلو رأيت بعين إشهاده إياهم، وكون فيما فيه أجلهم، لرأيت أشباحاً أسرى، واجتناح جوائب أرواح سرى، قد أرهفوا بالمحو فى ملكوت عزه.

فالمحق بمعنى المحو، إلا أن المحق أتم، لأنه أسرع ذهاباً من المحو.

والطمس: «فناء الصفات فى صفات الحق».

فالأول: لا يرى فى الوجود فعلاً لشئ إلا الحق. والثانى: لا يرى لشئ صفة إلا الحق. والثالث: لا يرى وجوداً إلا للحق. (محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد البغدادى: المقامات والأحوال ص: ٢٦٧).

وقال الجنيد، رحمه الله، فى رسالته إلى أبى بكر الكسائى: «وأنت فى سبل ملتبسه، ونجوم منطمسه. (محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص: ٢٦٧). قال تعالى: ﴿فإذا النجوم طمست﴾ (سورة المرسلات: ٨).

فالطمس محو البيان عن الشئ البين. كما أن الطمس هو ذهاب رسوم السيارة بالكلية فى صفات نور الأنوار (الكاشانى: اصطلاحات الصوفية ص: ٧٧). =

فاقوا من سكرهم وصحوا ميزوا بين الأشباح والأرواح، وبين القدرة والحكمة، فأعطوا كل ذى حق حقه، ووفوا كل ذى قسط قسطه، ولم يحجبوا بجمعهم عن فرقهم، ولا بفرقهم عن جمعهم(١).

ويحدثنا ابن الصباغ عن الجذب قائلاً: «ويظل هذا المجذوب فى تلك الحالة من الفناء فى وحدة الشهود حتى يرده الله تعالى إلى البقاء».

وبعد أن يرد المجذوب إلى البقاء، فإنه تترادف عليه الأحوال الحاملة لمختلف بحور المعرفة حتى ينتهى إلى بحر «الإحاطة» وهى المعرفة التامة المحيطة بكل شئ، كما أنها متضمنة فى بحر «السر» ذلك البحر الذى يغرق فيه المجذوب مشاهداً لأنوار الذات العلية» غرقاً لا خروج له منه». أى يظل مستغرقاً بعلومه فانياً فى المشاهدة إلى ما يشاء الله تعالى، وهذا الحال هو منتهى درجات الواصلين فى المعرفة بالله لكونه تحقق بها واستغرق فيها تماماً.

فأرباب الجذب، يكشف لهم عن كمال ذاته، ثم يردهم إلى شهود صفاته، ثم يرجعهم إلى التعلق بأسمائه، والسالكون على هذا، فنهاية السالكين بداية

= ويستخدم الهجويرى «الطمس» و «الرمس» بمعنى الفناء عن شئ معين فى القلب. ويقول الطوسى مستعيناً بالجنيد وهو يحدد «الرمس» و «الدمس» : يعنى الدفن. ويقال للمقبرة الديماس. قال الجنيد رحمه الله فى رسالته إلى يحيى بن معاذ رحمه الله: ثم أدمس شاهده فدمس الاندماس، وأرمس مرمسه فى غيب غافر الإرتماس وأخفى فى اخفائه، ثم قطع النسبة عن الإشارة إليه وعن الإيماء بما تفرد له منه به. ويعقب على ذلك بقوله: وهذه إشارة حقيقة التوحيد، بذهاب الخلق فيما كان، كان لم يكن كمايحدثنا الجنيد فى كتابه «الألوهية» عن أهل الفناء فى المشاهدة فيقول عنهم «كلما طالعهم بما لاحظهم أرمس مستدرك المكان ما يكون خفى الكتمان، ويقول فى إحدى رسائله إلى بعض إخوانه. أرمس المكان مكونه، وطمس الدلائل عليه من وهم متوهمة، فكنت فيما هنالك، بغيب لغيب، انتفت عنه حقائقه الشكوك والريب كما أن الحقائق بحق اليقين تعلم (محمد مصطفى: مرجع سابق ص: ٢٦٨). فالدمس: مصطلح صوفى، يبدو أن الصوفية أخذوه عن الجنيد، وهو تعبير عن حال من أحوال الفناء. والرمس: هو النفى أى نفى إلهية ما سوى الحق. والرمس كما اصطلح عليه الصوفية «هو النفى العينى من أثره فى القلب» (الطوسى: اللمع ص: ٣٤).

(١) ابن عجيبة: الفتوحات الإلهية، ص: ٢٨٣.

المجذوبين، لكن لا بمعنى واحد، فربما التقيا فى الطريق، هذا فى ترقيه، وهذا فى تدليه كما أسلفنا فى ماضى قولنا(١).

ويقول ابن عطاء الله: «فربما اجتمعا فى تجلى الأسماء أو الصفات: بأن يكون كل منهما مشاهداً لأسمائه تعالى مثلاً، ولكن المجذوب إذا انتقل من ذلك ينتقل إلى الآثار، والسالك إلى الصفات.

فإذا مضينا فى تحليلنا للجذب عند ابن عطاء الله، فهو حين يؤكد أن الآثار شاهدة على الخالق تأخذه جذبات الصوفية فيستدل بالله على وجود الموجودات بعد أن يستدل بالموجودات على الله فيهتف قائلاً: «إلهى أمرت بالرجوع إلى الآثار، فأرجعنى إليها بكسوة الأنوار، وهداية الاستبصار، حتى أرجع إليك منها، كما دخلت إليك منها، مصون السر عن النظر إليها، ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها إنك على كل شئ قدير».

ويعود فيقول: «إلهى كيف يستدل عليك بما هو فى وجوده متفقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى نحتاج إلى دليل يدل عليك؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هى التى توصل إليك»(٢).

ولكن الذى لا ينبغى إغفاله فى هذا الصدد: أنَّ أهل الجذب أو الفناء فى غيابهم عن الواسطة وعدم شهودهم لما سوى الجبروت لا يصلون فى تلك الحالة إلى الكمال، لأن الكمال لا يكون إلا بشهود الواسطة والموسوط، ويعطون كل ذى حق حقه، فلا يحجبهم جمعهم عن فرقهم، ولا فرقهم عن جمعهم، بل يشهدون الكل فى جميع أحوالهم(٣).

---

(١) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ١٩٤.

(٢) ابن عطاء الله : الحكم بشرح ابن عباد الرندى، جـ ١، ص: ٩٤.

(٣) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص: ١٠.

كما أن الجذبة الصوفية إذا جاءت لصاحبها على غير استعداد جعلت منه مجذوباً عن صوابه، وهى رتبة دون الكمال... لأن الكمال هو الصلاح بوعى وليس الصلاح بفقد وعى[1].

ومن أوضح مايراه الباحث أن الأنبياء فى هذا الموضوع هم القدوة. ولم نعرف نبياً واحداً كان مجذوباً أو هائماً على وجهه بلا عقل.

---

(١) مصطفى محمود: السر الأعظم، ص: ٦٥.

سابعاً ـ العماء أو الحضرة العمائية

لكى نلقى الضوء على الحضرة العمائية فلابد لنا من أن نوضح العلاقة بينها وبين الحضرة الإمكانية من جهة، ثم بينها وبين الحضرة البرزخية من جهة أخرى.

ونتساءل: ما هى إذن الحضرة العمائية؟ وما العلاقة بينها وبين الحضرة الإمكانية من جهة، وما معنى الحضرة البرزخية؟ وما العلاقة بينها وبين الحضرة العمائية من الجهة الأخرى؟

الحضرة العمائية: هى حضرة الغيب المطلق الذى لا تميز فيه.

والحضرة الإمكانية: هى حضرة ظهور المعلومات العمائية الغيبية إلى الحس.

والحضرة البرزخية: هى الخط الوهمى الفاصل بينهما. تشرف على العماء بوجه الغيب، وعلى الإمكان بوجه الظهور. فبمقدار بعد السالك عن حضرة الحس، وقربه من حضرة البرزخ الفاصل بين العماء والإمكان يكون استعداده لتلقى الفيض والجذب الحبى من الله تعالى. فيعود سر الوجود إلى أصله ويتعلق به ويخلص توجهه إليه[1].

ولكى نصل إلى وادى العماء الذى يعنى الفناء عند العطار فلابد لنا من المرور على وديان سبعة. وهذه الوديان السبعة هى:

١ـ وادى الطلب: وفيه يتجرد من كل متاع دنيوى.

٢ـ وادى العشق: وفيه تتحرك الروح لمواصلة أهلها (فالروح فى عشقها كالسمكة التى ألقيت فى البيداء). فهى تضطرب ،وتفزع لتعود إلى الماء.

---

(١) ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، هامش ص: ٢٦٥.

٣ـ وادى المعرفة: وهو وادى تسطع فيه الشمس فيرى كل على قدر بصره ولما كان العشق طريق المعرفة، فقد جعل العطار وادى العشق قبل وادى المعرفة.

٤ـ وادى الاستغناء: وفيه نرى أن الحقائق إذا أدركت من حيث اتصالها بالحقيقة الكبرى تجاوزت حدودها المعروفة وبدت حقائق عظيمة هائلة، فالأبحر السبعة مجرد حوض، والكواكب السبعة مجرد شرارة، والجنات السبع مجرد جيفة، والنيران السبع قطعة من الثلج، ولكن العجب هنا فى منطق الطيران النملة هنا فى قوة الفيل.

٥ـ وادى التوحيد: وفى هذا الوادى نجد كل عدد يصير واحداً فى واحد، فتتم الوحدة، والواحد هناك ليس مثل الواحد فى العدد، بل هو وراء العد والحد. (هناك لا يدرك أزل ولا أبد، وإذا زال طال الدوام فالأشياء لم تكن ولن تكون، فهى غير كائنة).

وهنا نرى العطار مبهم، ولعله يعنى أن وحدة الله تتجلى، فإذا هو غير محدود بابتداء ولا بانتهاء ولامكان ولا زمان.

٦ـ وادى الحيرة: والسالك هنا لايدرى ماذا يصنع، فهو يذهل عن نفسه ولا يستطيع أن يتبع المرشد ولا أن يسيره وحده، لا يستطيع أن يهب قلبه لهذا الجلال الذى لا قبل له بـه، ولا أن يمسكـه عنـه، فهـو فى وادى الحيـرة ووادى الحيرة لا حدود له. لا يعرف الحب ولا البغض، وليس له روح ولا جسم، ولا هوخير ولا هو شرير، لا هو شئ ولا هو لاشئ.

وهنا يزول كل تمايز يقدمه العطار للمدرسة الإشراقية فى حكمة الاشراق ـ فى الوقت الذى يؤكد فيه أن توحيدنا الذى نعرف وندين به ليس صحيحاً كالتوحيد الذى متقدم فيه كل حدود وخطوط التمايز.

ويقول العطار: من أدرك التوحيد فقد العالم وفقد نفسه فإن سئل: أكائن أنت أم لا؟ أ أنت هنا أم لست هنا؟ أظاهر أم باطن؟ أفان أم باق، أم فان باق معاً؟ أم لا فان ولا باق؟

فالجواب: لا أدرى بل لا أدرى أننى لا أدرى!!!

٧ـ **وادى الفناء:** وهو الوادى الأخير الذى يسمى وادى «العماء حسب مصطلح السهروردى بعد العطار» الذى يقول عنه: إنه وادى الذهول.. وادى الخرس.. وادى الصمت والصمم.

هناك يموج البحر المحيط، ومن فقد نفسه فى هذا البحر فقدها أبداً فى فناء وسلام.

فإذا دخل العارف العاشق البقاء فى الفناء أصبح جديداً، وأصبح حقيقته التى كانت ثم عادت إلى ماكانت مع تحطيم هذه الحواجز. كان وصار، ومع محو كل تمايز.

(هأنذا قد فنيت. قال كذلك منحتك البقاء. حين ترى نفسك عدماً أهبك وجوداً لا يتصور).

ثامناً ـ الصعق

الصعق هو الفناء عند التجلى الربانى[1]. ولقد كان فناء موسى عليه السلام نوعاً من الصعق المصاحب لغيبة شديدة الوطأة مما أفقد موسى وعيه تماماً وغيبته عن الدنيا وما فيها.

ويحق لنا أن نلقى مزيداً من الضوء على مفهوم الصعق: «يشير ابن عربى إلى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾[أ].

فالاستشهاد بالآية فى منزلة «الفناء» التى تضمحل فيها الرسوم: أنسب وأظهر. لأن تدكدك الجبل هو اضمحلال رسمه عند ورود نور التجلى عليه. والصعق فناء فى هذه الحالة لهذا الوارد المفنى لبشرية موسى صلى الله عليه وسلم[2].

وهذا ماصرح به الجيلى حيث قال عن قصة موسى على الجبل: «واندكاك الجبل عبارة عن فناء نفسه بالله، وصعقه عبارة عن المحق والسحق[3].

وقال بعضهم فى تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾.

---

(١) قاسم غنى: تاريخ التصوف فى الإسلام، ترجمة صادق نشأت (القاهرة: م النهضة المصرية ١٩٧٠م جـ٢ ص: ٨٨٥، وانظر: ابن عربى: اصطلاحات الصوفية ص: ٢٢، الكاشانى. اصطلاحات الصوفية ص: ١٥١.

(أ) سورة الأعراف: آية: ١٤٣.

(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ٣، ص: ٥٨.

(٣) الجيلى: الإنسان الكامل، جـ ١، ص: ٣٠.

أى زال وجوده بوجود خالقه والتجلى فيه. ولهذا قال تعالى لموسى عليه السلام: ﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾.

لأنه خاطبه فى تجلى الربوبية، فلو خاطبه فى تجلى الرحمانية أو تجلى الألوهية أو الوحدانية لما كان يقع المنع أبداً لأن الرحمانية لها الوجود السارى وهى عين كل امرئ[1].

ولهذا تجلى سبحانه وتعالى على الجبل بصفة الربوبية فدكدك الجبل وخر موسى صعقاً أى فانياً، فلو تجلى عليه بصفة الرحمانية لأبقاه ولم يتأثر الجبل.

والرأى هنا: أن الفناء عند موسى صلى الله عليه وسلم وقع له من تجلى الربوبية، وهذا التجلى كما يسميه الجيلى المرتبة السادسة من مراتب الوجود.

وصعق موسى عند تجلى الرب تعالى للجبل واضمحلاله، وتدكدكه من تجلى الرب تعالى: فعدم موسى وصار العبد كأن لم يكن، والحق كما لم يزل، فما رأى موسى ربه، وإما الله رأى الله، وماتم إلا المعبر عنه بموسى[2].

وعلى هذا الضوء يمكننا أن نذكر: لم يصعق موسى لرؤية الذات وإنما لرؤية تجليها على شئ آخر هو الجبل[3]. فموسى عليه السلام مع عظمة قدره، ومكانته، ومع هذا أنه طلب الرؤية، ولم يجب إليها، وحول أن ينظر إلى الجبل.

ويعلق الإمام القشيرى على ذلك قائلاً: هذا مع رسالته خر صعقاً، وهذا مع صلابته صار دكاً منكسراً[4]. ألا تثير هـذه العبـارة الدهشـة فى النفـوس فكيف لا يصمد الجبل وهو أعظم الأشياء رسوخاً، وكيف لا يصمد موسى وهو المختار من قبل الله لتبليغ رسالة السماء؟! كما أعلم الله موسى عليه السلام بألا يراه

---

(١) الجيلى: مراتب الوجود وحقيقة كل موجود (القاهرة: م الجندى، دار الطباعة المحمدية درب الأتراك بالأزهر، د. ت) ص: ١٦، ١٧.

(٢) الجيلى: الإنسان الكامل، جـ١، ص: ٤١، ٩٢ وانظر: عبد الرحمن الوكيل: البهائية وتاريخها (القاهرة: م المدنى، ط٢، سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م) هامش ص: ٢٧٣.

(٣) مصطفى محمود: رأيت الله (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨٨م) ص: ٣٦.

(٤) القشيرى: الرسالة، ص: ٣٩.

أحد فى الدنيا، بل يراه فى الآخرة[1]. وإلى هذا المعنى أشار الحق سبحانه وتعالى بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾

أى يا موسى: يعنى أنك إذا كنت موجوداً فأنا مفقود عنك، وإن وجدتنى فأنت مفقود، ولا يمكن للحادث أن يثبت عند ظهور القديم[2].

والباحث لا يوافق الجيلى على قوله: مفقود بالنسبة لله سبحانه وتعالى مهما كان التعليل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وإلى هذا المعنى أشار الجنيد بقوله: «المحدث إذا قورن بالقديم لم يبق له أثر». ولا يفوتنا فى هذا المقام أن نؤكد القول بأن موسى عليه السلام تملكته الرجفة والغشية من هذا الصوت الذى تندك من روعة جلاله الجبال، ويكاد الإنسان يتزلزل، بل يزول زوالاً، ويفنى فناء من رهبة الموقف[3]. ولقد سئل الحلاج: لم طمع موسى عليه السلام فى الرؤية وسألها؟ فقال: لأنه انفرد للحق، وانفرد الحق به فى جميع معانيه، وصار الحق مواجهة فى كل منظور إليه، ومقابلة دون كل محضور لديه، على الكشف الظاهر إليه، لا على التغيب، فذلك الذى حمله على سؤال الرؤية لا غير[4].

ويبين لنا ابن عربى أن مقام الشهود الحقيقى عند موسى صلى الله عليه وسلم يقتضى فناء المشاهد فى المشاهدة[5]. فمقام المكالمة يقتضى الإثنينية.

كما يدلل الخراز على الصعق عند موسى عليه السلام بقوله: لولا أن الله تعالى أدخل موسى عليه السلام فى كنفه لأصابه ما أصاب الجبل»[6].

---

(١) الأشعرى، أبو الحسن على بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد (القاهرة: م النهضة، سنة ١٩٥٠م) جـ١ ص: ٣٤٧.

(٢) الجيلى: الإنسان الكامل، جـ ١، ص: ١٣٤.

(٣) محمد إسماعيل إبراهيم: قصص الأنبياء والرسل (القاهرة: ط٢، سنة ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) ص: ٩٢.

(٤) السلمى، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين: طبقات الصوفية، يسره ورتبه أحمد الشرباصى (القاهرة: م الشعب، سنة ١٣٨٠هـ) ص: ٧٤.

(٥) ابن عربى: فصوص الحكم جـ٢ ص: ٣١٦.

(٦) الشعرانى: الطبقات الكبرى (القاهرة: م صبيح، د.ت) جـ١، ص: ٧٨.

لذلك نراه يؤكد جديداً فى منهجه فى المحبة الإلهية، والمعرفة الربانية فيشير إلى معنى المراد عند الصوفية، ويرى أن محبة الله عزوجل لموسى جعلته مراداً بعد أن كان مريداً، وهذا هو الذى حماه من نتائج الصعق(*).

من خلال ماتقدم يتضح لنا أن الصعق هو الغشية أو الذهاب أو الفناء، وذلك من مطالعة أنوار الحقائق، فالصعق دهشة وسكر ناتج من تجلى أسرار الله على قلب العبد الصادق، وذلك فى حال المشاهدة. فالسالك إلى طريق الله عندما يصل إلى مقام الفناء وقبل أن يفنى عن نفسه «فناء الفناء» يقال فى هذه اللحظة التى فيها أنه قد صعق، وذلك من مشاهدة الأنوار الربانية كما حدث لموسى عندما تجلى ربه للجبل.

(*) مما يروى عن موسى عليه السلام أنه قال: يارب: هل كلمتنى بجميع كلامك؟ فقال: ياموسى إنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان ولو كلمتك بجميع كلامى لذبت من حينك. (عبد العزيز الدباغ: الإبريز: القاهرة: م صبيح، د.ت ص: ٩٢).

تاسعاً - السفر

السفر عند الصوفية هو توجه القلب إلى الحق[١].

ويرى ابن عجيبة أن السفر كناية عن مجاهدة النفس ومحاربتها حيث يسافر المريد أولاً من موطن الذنوب والغفلة إلى موطن التوبة واليقظة، ويسافر ثانياً من موطن الحرص على الدنيا والانكباب عليها إلى موطن الزهد فيها والغيبة عنها، ويسافر ثالثاً من موطن مساوئ النفوس وعيوب القلوب إلى موطن الزهد فيها والتحلية بأضدادها، ويسافر رابعاً من عالم الملك إلى شهود عالم الملكوت ثم إلى شهود عالم الجبروت، أو من عالم الحس إلى عالم المعنى، أو من عالم الأشباح إلى عالم الأرواح[٢].

فحقيقة السفر عند الصوفية هو السفر عن النفس إلى الحق[٣].

وقد قيل للبسطامى: أيصل العبد إليه فى ساعة واحدة؟

قال: نعم. ولكن يرد بالفائدة والربح على قدر السفر[٤].

والسفر سفران[٥] سفر بالظاهر فى آفاق الأرض وأقطارها. وسفر بالباطن إلى الله تعالى وهو مادل عليه قوله تعالى حكاية عن خليله إبراهيم: ﴿ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴾[أ].

---

(١) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية ص: ١١.
(٢) ابن عجيبة: الفتوحات الإلهية ص: ١٠٢.
(٣) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد ص: ٣٠.
(٤) أبو نعيم: الحلية ج ١٠ ص: ٤١.
(٥) عبيد الضرير: نزهة الناظرين هامش ص: ١٢٥.
(أ) سورة الصافات: آية: ٩٩.

ويدل على السفرين جميعاً قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ﴾[أ].

فالسفر الأعظم هو السفر بالسر إلى الله تعالى.

ولقد قال المحققون نقلاً عن الإمام الرازى أن السفر سفران: سفر إلى الله وهو متناه، لأنه عبور عن العبور عما سوى الله. وإذا كان ماسوى الله متناهياً بالعبور عليه متناه، وسفر فى الله، وهو غير متناه، لأن نعوت جماله وجلاله، غير متناهية. ولايزال العبد يترقى من بعضها إلى بعض[1].

والأسفار عند الكاشانى أربعة:

السفر الأول: هو السير إلى الله من منازل النفس إلى الوصول إلى الأفق المبين. وهو نهاية مقام القلب ومبدأ التجليات الأسمائية.

السفر الثانى: هو السير فى الله بالاتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه إلى الأفق الأعلى، وهو نهاية الحضرة الواحدية.

السفر الثالث: هو الترقى إلى عين الجمع والحضرة الأحدية، وهو مقام «قاب قوسين»، مابقيت الإثنينية، فإذا ارتفعت، فهو مقام «أو أدنى». وهو نهاية الولاية.

السفر الرابع: هو السير بالله عن الله للتكميل، وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع.

كما قسم الكاشانى نهايات السفر إلى أربع نهايات:

فنهاية السفر الأول: هو رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة.

ونهاية السفر الثانى: هو رفع حجب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنة.

ونهاية السفر الثالث: هو زوال التقيد بالعندين الظاهر والباطن بالحصول فى أعين أحدية الجمع.

ونهاية السفر الرابع: عند الرجوع عن الحق إلى الخلق فى مقام الاستقامة هو أحدية الجمع والفرق بشهود اندراج الحق فى الخلق.

(أ) سورة فصلت: آية: ٥٣.

(١) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفى فى الإسلام، هامش: ص: ٢٩٢.

عاشراً ـ الفرق والجمع

الجمع اصطلاح صوفى معناه: ملاحظة الرب فى كل مظهر وجودى والفناء عن هذه المظاهر وردها إلى أصل العلم حتى لا يلاحظ الجامع إلا الله[1].

فهو الحال التى لا تمييز فيها بين العبد والرب، وهى حال الفناء الصوفى. أما الفرق فهو: الحال التى يقع فيها هذا التمييز[2].

فالجمع أصل، التفرقة فرع. فكل جمع بلا تفرقة زندقة، وكل تفرقة بلا جمع تعطيل. فصحة الجمع بالتفرقة، وصحة التفرقة بالجمع[3]. ولابد للعبد السالك من جمع وفرق، وقيام العبودية بهما، فمن لا تفرقة له لا عبودية له. ومن لا جمع له لا معرفة له ولا حال[4].

ويورد القشيرى على لسان الدقاق أنه قال: الفرق ما نسب إليك، والجمع ما سلب عنك[5]. ومعناه: أن يكون كسباً للعبد من إقامة وظائف العبودية، وما يليق بأحوال البشرية فهو فرق. وما يكون من قبل الحق من ابداء معانى، وابتداء لطف وإحسان فهو جمع.

وقد جمع بينهما فى قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[أ].

---

(١) ابن الخطيب: روضة التعريف، هامش ص: ٣٢.

(٢) ابن عربى: فصوص الحكم، جـ ٢، ص: ٨٢.

(٣) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١٦٢.

(٤) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ٢، ص: ٢٦، وانظر: عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفى فى الإسلام هامش ص: ٢٩٠.

(٥) القشيرى: الرسالة ص: ٥٩.

(أ) سورة الفاتحة: آية: ٥.

وقد قيل: أصل الجمع والتفرقة فى قوله تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾[أ].

فهذا جمع. ثم فرق فقال: ﴿ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ ﴾[ب].

وفى البحر العميق بين الفرق والجمع (البعد والقرب) يهلك الكثير إذا لم يستقيموا على صراط الشريعة وإذا لم يلتزموا التجرد التام[١].

وقيل: الفرق شريعة، والجمع حقيقة. وقد ذهب الجنيد إلى أن: قربه بالوجد جمع وغيبته فى البشرية تفرقة.

ونستطيع أن نتبين تحديداً آخر لمعنى الجمع والتفرقة عند الجنيد، ولكنه أكثر غموضاً وذلك فى قوله: «وإذا جمعنى بالحقيقة أحضرنى فدعانى، وإذا فرقنى بالحق أشهدنى غيرى، فغطانى عنه.

وفى نصوص الجنيد ما يشير إلى معالجة فكرة الجمع والتفرقة على ضوء قضية التوحيد، أو بتعبير أدق تجريد التوحيد، وهو إما أن يرجع إلى فناء الشعور بالخلق، أو الفناء عن رؤية الفعل للعبد[٢].

ولقد بينا ونحن نتكلم عن الجمع أنه إشارة إلى حق بلا خلق. وعلى هذا يكون الجمع عبارة عن هذه الحال الموحدة التى تزول فيها الكثرة، ويشهد فيها السالك كل شئ بعين الوحدة. وهذا الجمع هو الذى عناه أبو سعيد الخراز بقوله: «معنى الجمع أنه أوجدهم نفسه فى أنفسهم، بل أعدمهم وجودهم لأنفسهم عند وجودهم له».

وهذا يعنى أنه أوجد نفسه فى أنفس السالكين وأفناهم بوجوده عن وجودهم[٣].

(أ) سورة آل عمران: آية: ١٨.

(ب) سورة آل عمران: آية: ١٨.

(١) مصطفى محمود: السر الأعظم، ص: ٧١.

(٢) محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص: ٢٢٩.

(٣) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف الإسلامى، ص: ١٩٨.

ويرى صاحب «التعرف» أن الجمع عند الصوفية هو جمع الهمة فى أن تكون كل الهموم هماً واحداً، فيكون همه لله وبالله ومن الله، وهذه حال فى المجاهدة والرياضة.

فالجمع هو ألا تتفرق هموم العبد، وإنما يجمعها، وتصبح حاله مع الله. أما التفرقة فهى عقب الجمع، وهو أن يفرق العبد بين همومه وحظوظه، وبين طلب موافقته الله، وقد ينظر أحياناً إلى حظوظ نفسه، ولكنه ممنوع عنها لأنه فى التفرقة قد حيل بينه وبين هذه الحظوظ فلا يأتى له منها شئ، وهو فى الوقت نفسه غير كاره لذلك، لأنه مريد صادق، يرى أنه يسير فى طريق الحق، وأن الحق تعالى جذبه، فلا يعرف ولا يهتم بشئ سواه[1].

وبهذا الرأى كان يقول صاحب «مدارج السالكين»: الجمع عند الصوفية شهود الفردانية التى تفنى فيها رسوم المشاهد. وهذا جمع فى الربوبية. وأعلى منه: الجمع فى الألوهية، وهو جمع قلبه وهمه وسره على محبوبه ومراضيه ومراده منه. فهو عكوف القلب بكليته على الله عز وجل[2].

ويعود ابن قيم الجوزية فى مقام آخر فيقول: «الفناء فى الفردانية التى يسمونها «حضرة الجمع» هى أعلى الغايات عند الصوفية[3]. فالجمع بالحق تفرقة عن غيره، والتفرقة عن غيره جمع به[4].

أما عن الهروى فى مقام الاتصال فيؤكد ربطه الوثيق لمقام الفناء والجمع حيث يوضح لنا أنهما هيئة سلبية وإيجابية لحقيقة واحدة[5].

ونعود مرة أخرى إلى ما أثبتناه آنفاً فنقول: «من تكلم فى مقام الجمع فليس بمتكلم وإنما المتكلم هو الحق سبحانه وتعالى على لسان عبده»[6].

---

(١) الكلاباذى: التعرف، ص: ١٤٢.
(٢) ابن قيم الجوزية: مرجع سابق، جـ٣، ص: ٧٢.
(٣) المرجع السابق، جـ١، ص: ٢٤٢.
(٤) السلمى: طبقات الصوفية، ص: ٣٨.
(٥) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية، ص: ٢٩٧.
(٦) ابن عطاء الله: الحكم، بشرح عبد الله الشرقاوى، ص: ٤٥.

وهو استهلاكه فى وجود الحق (على بقائه) وهو شعوره بالخلق فهو فى مقام الفناء الذى هو مقام الجمع لا البقاء الذى هو مقام الفرق[١].

ويرى ابن عربى: أن الإنسان إذا جاء الله به إليه جمعه عليه جمعية لا تفرقة فيها، حتى يهبه الله تعالى فى ذلك ما يريد أن يهبه مما سبق علمه، فإذا خرج عن ذلك المشهد وعن تلك الحالة فخرج عن حال جمعيته إلى حال تفرقته[٢].

وهكذا ينبغى أن نفهم المراد بالجمع والفرق عند ابن عربى.

والجمع على الله هو السمة الغالبة على المدرسة الشاذلية، ويعبرون عنه أحياناً: «بطريق الحق من أول قدم، ويكون العمل على ذلك بالانحباس إلى الله، والفراغ مما سواه، وهو يختلف عن طريق الغزالى القائم على رؤية النفس، وإطلاع الحق عليها، وهو ما تبتعه أغلب الطرق الصوفية، يقوم على معالجة النفس والتخلص من عيوبها قبل الولوج إلى حضرة الربوبية. أما طريق الجمع فيقوم على إسقاط كل النوازع والشهوات، وملاقاة المقصود رأساً. ولذلك قيل: «إن المشايخ يدلون الناس على الله أما أبو الحسن فإنه يدخلهم إلى الله».

وعند الطوسى: الجمع والتفرقة اسمان: فالجمع جمع المتفرقات، والتفرقة تفرقة المجموعات. فإذا جمعت قلت: الله ولا سواه، وإذا فرقت قلت: الدنيا، والآخرة والسكون.

وعند القشيرى: يقول: إثبات الخلق من باب التفرقة، وإثبات الحق من نعت الجمع. والجمع هنامعناه: قيام الخلق بالحق. ويقول أيضاً: الجمع: «إثبات الحق والخلق قائماً بالحق»[٣].

ويحدثنا ابن عجيبة فى «معراجه» قائلاً: الجمع: هو عبارة عن شهود المعنى القائم بالأشياء متصلاً بالبحر المحيط الجبروتى. أما الفرق: فهو عبارة عن شهود حسن الكائنات، والقيام بأحكامه تعالى من العبادة والعبودية[٤].

---

(١) ابن عطاء الله: الحكم، بشرح عبد الله الشرقاوي، ص: ٤٠.
(٢) ابن عربى : الفتوحات المكية، جـ٢، ص: ٦٣٢.
(٣) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٣١.
(٤) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص: ٣١.

ولعدم استمرار حال الجمع فى البداية يتناوب فى العبد الجمع والتفرقة فلا يزال يلوح له لائح الجمع ويغيب إلى أن يستقر فيه بحيث لايفارقه أبداً، فلو نظر بعين التفرقة لايزول عنه نظر الجمع، ولو نظر بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة، بل يجتمع له عينان، ينظر باليمنى إلى الحق نظر الجمع وباليسرى إلى الخلق نظر التفرقة، وتسمى هذه الحالة الصحو الثانى والفرق الثانى وصحو الجمع وجمع الجمع وهى أعلى رتبة من الجمع الصرف لاحتجاج العندين فيها، لأن صاحب الجمع الصرف غير متخلص عن شرك الشرك والتفرقة بالكلية.

ألا ترى أن جمعه فى مقابل التفرقة متميز عنها وهو نوع من التفرقة، وهذه مشتملة على الجمع والتفرقة فلا تقابل تفرقة ولهذا سميت جمع الجمع[1].

فجمع الجمع مقام أعلى من البقاء وهو أن يأخذه الحق بعد بقائه فيكون فى شهود ذاته تعالى فيصير مستهلكاً بالكلمة عما سوى الله تعالى[2]. وهو الاستهلاك بالكلية وفناء الاحساس بما سوى الله عز وجل[3]. وجمع الجمع: شهود الخلق قائماً، ويسمى الفرق بعد الجمع. وهو المرتبة الأحدية[4]. كما قيل: الفرق شهود الحكمة، والجمع: شهود القدرة، وجمع الجمع: شهود حكمة وقدرة.

ويعتبر كبار الصوفية، مرحلة الجمع هذه، أدنى مما يجب أن يكون عليه الكمل من المحبين الذين يجب أن يتحققوا بما يسمونه: جمع الجمع، أو صحو الجمع، أو الفرق الثانى.

وفى هذا الصدد يتحدث صاحب «مدارج السالكين» قائلاً: الفرق فرقان: الفرق الأول: وهو النفسى الطبيعى المذموم وليس الشأن فى الخروج منه إلى الجمع والفناء فى توحيد الربوبية والحقيقة الكونية، بل الشأن فى شهود هذا

---

(١) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٥٦.

(٢) ابن عربى: رد المتشابه إلى الحكم، تحقيق أبو بكر مخيون (القاهرة: م الصدق الخيرية سنة ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م) ص: ٢٨.

(٣) القشيرى: الرسالة، ص: ٥٩.

(٤) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، هامش ص: ٥٧.

الجمع واستصحابه فى الفرق الثانى وهو الحقيقة الدينية. وأضاف قائلاً: ومن لم يتسع قلبه لذلك؛ فليترك جمعه وفناءه تحت قدمه، ولينبذه وراء ظهره، مشتغلاً بالفرق الثانى. والكمال أيضاً وراء ذلك. وهو شهود الجمع فى الفرق، والكثرة فى الوحدة، وتحكيم الحقيقة الدينية على الحقيقة الكونية. فهذا حال العارفين الكمل.

ويعرج قائلاً: الدين كله استكثار من الطاعات، وأحب خلق الله إليه: أعظمهم استكثاراً منها. فهذا جزاؤه وكرامته للمستكثرين من طاعته لا لأهل الفناء المستغرقين فى شهود الربوبية(١). ومن له فرقان(*): فهو يعرف هذا وهذا وغيره لا اعتبار به(٢).

---

(١) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ١ ص: ١٨٩.

(*) الفرقان: الفرق الأول: هو الاحتجاب بالخلق عن الحق، وبقاء الرسوم الخلقية بحالها.

الفرق الثانى: هو شهود قيام الخلق، ورؤية الوحدة فى الكثرة، والكثرة فى الوحدة من غير احتجاب صاحبه بأحدهما عن الآخر.

الفرقان: هو العلم التفصيلى الفارق بين الحق والباطل، والقرآن هو العلم اللدنى الإجمالى الجامع للحقائق كلها.

فرق الجمع: هو تكثر الواحد بظهوره فى المراتب التى هى ظهور شؤون الذات الأحدية، وتلك الشؤون فى الحقيقة اعتبارات محضة لا تحقق لها إلا عند بروز الحق بصورها.

فرق الوصف: ظهور الذات الأحدية بأوصافها فى الحضرة الواحدية.

الفرق بين المتخلق والمتحقق: أن المتخلق هو الذى يكتسب فضائل الأخلاق والأوصاف الحميدة تكلفاً وتعملاً، ويجتنب الرذائل والذمائم، فله من الأسماء الإلهية آثارها. والمتحقق بها هو الذى جعله الله مظهراً لأسمائه وأوصافه.

وهكذا يمكن القول أنَّ شهود الحق فى صورة أسمائه التى هى الأكوان فلا يحتجب المتحقق بالحق عن الخلق، ولا بالخلق عن الحق. (الكاشانى: اصطلاحات الصوفية ص: ١٤٦).

فالذى يرى الحق فى الخلق، والخلق فى الحق، ولا يحتجب بأحدهما عن الآخر، بل يرى الوجود الواحد بعينه حقاً من وجه وخلقاً من وجه فلا يحتجب بالكثرة عن شهود الوجه الواحد الأحد ولا تزاحم فى شهود كثرة المظاهر أحدية الذات التى يتجلى فيها ولا يحتجب بأحدية وجه الحق عن شهود الكثرة الخلقية، ولا تزاحم فى شهود أحدية الذات المتجلية فى المجالى كثرتها.

وإلى المراتب الثلاث أشار الشيخ محى الدين بن عربى:

ففى الخلق عين الحق وإن كنت ذا عين ... وفى الحق عين الخلق إن كنت ذا عقل
وإن كنت ذا عين وعقل فما ترى ... سوى عين شئ واحد فيه بالشكل

(الكاشانى: اصطلاحات الصوفية ص:١٧٧).

(٢) المرجع السابق ص: ١٩٩.

ولزيادة الإيضاح نقول مع ابن عطاء الله: «العبد إذا شرب فازداد صحواً وغاب فازداد حضوراً، فلا جمعه يحجبه عن فرقه، ولا فرقه يحجبه عن جمعه، ولا فناؤه يصده عن بقائه، ولا بقاؤه يصده عن فنائه، يعطى كل ذى قسط قسطه، ويوفى كل ذى حق حقه، فيشكر الحق والخلق ولا يغيب عن الرب فى حالة مخالطة الخلق»[1].

والحاصل أن أهل الجمع لا يشهدون إلا الحق، وأهل الفرق لا يشهدون إلا الخلق، ويستدلون به على الحق، وأهل الفرق فى الجمع يشهدون الخلق والحق: أى يعنى يشهدون الواسطة والموسوط من غير فرق بينهما[2].

وقال الواسطى[*]: إذا نظرت إلى نفسك فرقت، وإذا نظرت إلى ربك جمعت، وإذا كنت قائماً بغيرك فأنت فان بلا جمع ولا تفرقة[3].

وقال بعض السادة: الجمع ما أسقط التفرقة وقطع الإشارة. ومعناه: أن يكون مذكوراً بالله تعالى ومذكوراً منه تعالى[4]. فالجمع اتصال لا يشاهد صاحبه إلا الحق فمتى شاهد غيره فما جمع. والتفرقة شهود لمن شاء بالمباينة. ومجموع الإشارات ينبئ أن الكون يفرق، والمكون يجمع، فمن أفرد المكون جمع، ومن نظر إلى الكون فرق. فالتفرقة عبودية، والجمع توحيد، وإذا أثبت السالك أثبت طاعته ناظراً إلى كسبه فرق، وإذا أثبتها بالله جمع. وإذا تحقق بالفناء فهو جمع الجمع. والمقصود أنهم أشاروا بالجمع إلى تجريد التوحيد، وأشاروا بالتفرقة إلى الاكتساب. وصاحب الجمع لو نظر إلى عالم التفرقة لم ير صور الأكوان إلا

(١) ابن عطاء الله: الحكم، بشرح عبد الله الشرقاوى، ص: ٤٥.
(٢) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٤٥٦.
(*) هو أبو بكر محمد بن موسى الواسطى، وأصله من فرغانه، وكان يعرف بابن الفرغانى من قدماء وأصحاب الجنيد (السلمى: طبقات الصوفية: ص: ٧٢).
(٣) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١٦٨.
(٤) الغزالى: روضة الطالبين، ص: ٦٠.

آلات يستعملها فاعل واحد، بل يراها فى البين فيجمع كل الأفعال فى أفعاله، وكل الصفات في صفاته، وكل الذات فى ذاته حتى لو أحس بشئ يراه المحس، ونفسه الحس، والحس صفة المحس فتارة يكون هو صفة المحبوب وآلة علمه، وتارة يكون المحبوب، وتارة يكون المحبوب صفة وآلة علمه وتصرفه.

وقيل: جمعهم بذاته، وفرقهم فى صفاته. ويمكن أن يقال: رؤية الأفعال تفرقة، ورؤية الصفات جمع، ورؤية الذات جمع الجمع.

ومما هو جدير بالذكر أن الجمع التام لا يكون إلا بالوفوف عند باب الأحد الصمد الحق، بحيث لا يبقى نظره إلى نفسه، ولا إلى اشتغاله بالله، ولا إلى استغراقه فى الله فيكون هناك الكمال التام[1].

وبهذا الصدد ينقل ابن قيم الجوزية عن أحد الصوفية قوله: الجمع هو: استغراق رسم العبد فى وجود الحق.

ويشيرون إلى الفناء فى حضرة الجمع. والغالب على اصطلامهم أنه من الإقبال على الله بالمراقبة، والحضور والفناء فى الوحدانية. ويقولون: «هو صاحب وقت مع الله»[2].

والجمع عند الصوفية كما يوضح لنا ابن قيم الجوزية ثلاث مراتب[3]:

أعلاها: جمع لهم على الله: إرادة ومحبة وإنابة، وجمع القلب والروح والنفس والجوارح على استفراغ الوسع فى التقرب إليه بما يحبه ويرضاه، دون رسوم الناس وعوائدهم.

فهذا جمع خواص المقربين وساداتهم.

---

(١) عبد الحليم محمود. التفكير الفلسفى فى الإسلام، هامش ص: ٢٩٢

(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ١، ص: ٢٠٢.

(٣) المرجع السابق، ص: ٢٣٠.

والثاني: الاستغراق فى الفناء فى شهود الربوبية، وتفرد الرب سبحانه بالأزلية والدوام، وأن الوجود الحقيقى له وحده. وهذا الجمع دون الجمع الأول بمراتب.

والثالث: جمع الملاحدة والاتحادية، وعين جمعهم. وهو جمع الشهود فى وحدة الوجود.

مما تقدم يمكننا أن نخلص إلى أن الجمع يراد به: جمع الإرادة، وجمع الشهود، وجمع الوجود.

فالأول: جمع الرسل وورثتهم. والثانى: جمع أهل الفناء. والثالث: جمع أهل الإلحاد والاتحادية.

وإذا جئنا إلى درجات الجمع عند الجنيد وجدناه يتحدث عما يسميه «جمع الجمع» و«عين الجمع» وقد جاءت العبارتان فى مجال الحديث عن الفناء ودرجات الجمع.

يقول: «وأين من لا أين لأينه، إذ مؤين الأينات مبيد لما أينه» (فالمشاهدة بلا مكان) وإذا الإبادة(*) مبادة فى تأييد مبيد الإبادات (إفناء ما وجد، وهو دائم).

وإذا الاجتماع فيما تفرق (بإسناده إلى الحق). والتفريق فيما جمع فرق فى جمع جمعه، وإذا الجمع بالجمع للجمع جمع فيما جمعه».

فالجمع(**) لذات الجمع هو العثور على التوحيد، ولا يتم عندهم إلا بالفناء،

(*) الإبادة: الإبادة تعنى عند الجنيد «الفناء» ثم «الفناء عن الفناء» أى فناء الفناء. وله عبارات مشابهة فى مواضع أخرى مثل قوله: أباد وأفنى الإبادة. وقوله: «إن الحق أفنى ما بدا عليه» وقوله فى التوحيد: «تبدى فتبيد من بدت عليه، وتفنى من أشارت إليه. وهما كذلك «الذهاب» و «ذهاب الذهاب».

(محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد هامش ص: ٢٣٦).

(**) ولايفوتنا أن ننبه هنا إلى التعريف بمقام الهوية الإلهى: فمقام الهوية الإلهى هو مقام الجمع بين الضدين (الأول والآخر، والظاهر والباطن من عين واحدة ونسبة واحدة بلا تقابل وبلا جهة... والعارف لا يصل إلى الجمعية مع الله إلا ببلوغه هذه الدرجة من الجمع بين الضدين (فى ثبوت عينه وفنائه حال المشاهدة وانتفاء الجهات بالنسبة له). =

ثم البقاء ولذلك نراه عندما يتساءل عن بعض عبارات البسطامي الغامضة يقول: «حكايات أبي يزيد، رحمه الله تدل على أنه بلغ عين الجمع»[1].

ومما يستدل به على ذلك قول البسطامي: «من صدق في عين الجمع بالحرية كان لازماً بجوارحه على أدب العبودية وبصيرته في مشاهدة الحق، ومن كان في عين الافتراق فإنه يجمع جمع المجتهدين في عبوديته ويكون كالهباء[2].

فعين الجمع: هي حقيقة الشهود التي تؤدي إلى ذهاب العبد عن وجوده وصفاته ويبقى بوجود الله فقط[3].

وأما عن الرؤية بعين الجمع فهي إرجاع جميع المظاهر الكونية إلى أصلها، من الأسماء والصفات الإلهية، ثم إرجاع الأسماء والصفات الإلهية، إلى الاسم الجامع «الله»، ورؤية جميع المظاهر نابعة من أصلها، ثم نسيانها وعدم اعتبارها وجوداً، من حيث أن وجودها مستعار، وليس أصيلاً، ومن ثم يقولون: لا موجود إلا الله، أي لا موجود أصالة إلا الله[4].

يضاف إلى ما ذكرناه عن الجنيد أنه قال: «وعين الجمع اسم من أسماء التوحيد، له نعت ووصف يعرف أهله، ولا تتضح درجة عين الجمع إلا بالفناء[5]. فحالة جمع الجمع هذه، حالة وعي وصحو وإدراك، مع بقاء المعرفة الصوفية، التي كانت في حالة السكر، فلا يزول عن صاحب المقام إدراك

= وهذا هو مقام الهوية الإلهية، وهو أعلى مقام وأخفى مقام وليس لأحد فيه قدم، وبهذه الدرجة نفسها مقام الأحدية.

فمقام الجمع بين الضدين أو المقام المحمدي أو الموقف كما يسميه النفرى لأن عنده تنتهي الهجرة ويحدث التوقف أو الإطلاق حيث تختفي الحدود والرسوم والمعالم.

(مصطفى محمود: السر الأعظم ص: ٦٧).

(١) محمد مصطفى : المقامات والأحوال، ص: ٢٢٩.

(٢) أبو العلا عفيفي: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة (القاهرة: م الحلبي، دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م) ص: ٩٢.

(٣) محمد جلال شرف: دراسات في التصوف، ص: ٢٨٧.

(٤) ابن خطيب: روضة التعريف، هامش ص: ٩٤.

(٥) محمد مصطفى: مرجع سابق، ص: ٢٣٢.

الوحدة، إذا نظر إلى الكثرة، أو إدراك الكثرة إذا نظر إلى الوحدة. وهذه حالة فيها جمع من وجه، وتفرقة من وجه، فالجمع باعتبار الشعور بالوحدة، والفرق لإدراك الخلق وصور الكون كما هى[1].

فجمع الجمع حال العارفين الكمل، المحلقين على أجنحة الوجد مثل أبو القاسم الجنيد.

وعلى ضوء ماسبق نستطيع أن نقول: «إن العبد إذا شهد التفرقة والكثرة فى المخلوقات يبقى قلبه متعلقاً بها مشتتاً ناظراً إليها، وتعلقه بها إما محبة وإما خوفاً وإما رجاء. فإذا انتقل إلى الجمع اجتمع قلبه على توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له، فالتفت قلبه إلى الله بعد التفاته إلى المخلوقين. فصارت محبته لربه، وخوفه من ربه، ورجاؤه لربه، واستعانته بربه، وهو فى هذا الحال قد لا يسع قلبه النظر إلى المخلوق، ليفرق بين الخالق، فقد يكون مجتمعاً على الحق معرضاً عن الخلق، نظراً وقصداً. وهو نظير النوع الثانى من الفناء. ولكن بعد ذلك الفرق الثانى. وهو أن يشهد أن المخلوقات قائمة بالله مدبرة بأمره، ويشهد كثرتها معدومة بوحدانية الله سبحانه وتعالى، وأنه سبحانه رب المخلوقات، وإلهها، وخالقها، ومالكها. فيكون مع اجتماع قلبه على الله إخلاصاً ومحبة وخوفاً ورجاء واستعانة وتوكلاً على الله، وموالاة فيه، ومعاداة فيه، وأمثال ذلك: نظر إلى الفرق بين الخالق والمخلوق، مميزاً بين هذا وهذا، يشهد فى تفرقة المخلوقات كثرتها مع شهادة أن الله رب كل شئ ومليكه وخالقه وأنه هو الله لا إله إلا هو»[2].

---

(١) طه عبد الباقى سرور: الحلاج (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر ط٢، سنة ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) ص: ٢٨.

(٢) ابن تيمية: العبودية، ص: ١١٤.

حادى عشر - الأنــس

الأنس حال شريف يكون عند طهارة الباطن وكنسه بصدق الزهد، وكمال التقوى، وقطع الأسباب والعلائق، ومحو الخواطر والهواجس[1].

كما أن الأنس بالله يلازمه التوحش من غير الله، بل كل ما يعوق عن الخلوة. فمن غلب عليه حال الأنس لم تكن له شهوة الإنفراد والخلوة[2]. فالأنس أن تستوحش مما سوى محبوبك[3].

ولقد أورد الشبلى: «إذا أردت أن تستأنس بالله فاستوحش من نفسك»[4]. فمن استوحش من نفسه أنس قلبه بموافقة مولاه[5].

ويتفق هذا القول مع ما أدلى به الجيلانى حيث قال: «لاتسكن إلى أحد من الخلق، ولا تستأنس به، ولا تطلع أحد على ما أنت فيه، بل يكون أنسك بالله عز وجل وسكونك إليه، وشكواك منه إليه»[6].

ومما يضاهى ما قلناه نشير هنا إلى ما يرويه صاحب «الحكم» حيث قال: «متى أوحشك من خلقه فاعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به.

(١) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١٤٩.
(٢) الغزالى: الإحياء، جـ ٤، ص: ٣٣٠.
(٣) السلمى: طبقات الصوفية، ص: ٤٣.
(٤) ابن حجر العسقلانى: الاستعداد ليوم الميعاد، ص: ٢٨.
(٥) السلمى: مرجع سابق، ص: ٧٩.
(٦) الجيلانى: الغنية، جـ ١، ص: ٤٤.

ومن أوصاف العارف بالله أن لايكون مع غير الله قراره لوجود وحشته من الخلق، فلا يأنس إلا برب الخلق، الملك الحق»[1].

فالأنس بالله يلازمه التوحش من غيره، ويكون أثقل الأشياء على القلب كل ما يعوق عن الخلوة[2]. فإذا كان قلبك مستأنساً بالله عز وجل، فأنت خال عن الخلق وإن كنت بين أهلك وعشيرتك إذا تمكن الأنس من قلبك هدم حيطان وجودك وبصر بصر بصيرتك[3].

وما ينبغي أن يعلم: أن الأنس بالدنيا وبالله لا يجتمعان[4]. فإذا اجتمع الأنس بالناس، فهو وحيد مع الجماعة، وجالس بينهم فى وحدة، كأنه غريب فى مدينة، وحاضر فى سفر، وشاهد فى غيبة، وغائب فى حضور، يخالط الناس بالبدن لكنه منفرد بنفسه، وبقلبه، مستغرق فى عذوبة الذكر[5].

ومن علامات المحبين لله أن لا يأنسوا بسواه ولا يستوحشوا معه. ولقد قال ذو النون: إذا سكن القلب حب الله تعالى أنس بالله لأن الله أجل فى صدور العارفين أن يحبوا سواه[6].

ويعرج بنا قائلاً: «المستأنس بالله فى وقت استئناسه يستأنس بجميع مايرى ويسمع، ويحس به فى ملكوت ربه، والمهيب له يهاب جميع مايرى، ويسمع ويحس به فى ملك ربه ويستأنس بالذر فما دونه ويهابه»[7]. وقال أيضاً: «أدنى منازل الأنس أن يلقى فى النار فلا يغيب همه عن مأموله»[8]. وقال فى موضع آخر: الأنس هو: انبساط المحب إلى المحبوب[9].

---

(١) ابن عطاء الله: الحكم، جـ١، ص: ٢٣٢.
(٢) المقدسى (ابن قدامه أحمد بن عبد الله): مختصر منهاج القاصدين، ص: ٣٥٢.
(٣) الجيلانى: الفتح الربانى، ص: ٢١٨.
(٤) الغزالى: مرجع سابق، ص: ٢٣٦.
(٥) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية، ص: ٧٥.
(٦) أبو سعيد الخراز: كتاب الصدق، تحقيق عبد الحليم محمود (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧٩م) ص: ٩٠.
(٧) أبو نعيم: الحلية، جـ٩، ص: ٣٩٣.
(٨) المرجع السابق، ص: ٣٩٥.
(٩) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٤١٢.

وعن إبراهيم بن أدهم(*) أنه قال: «أعلى الدرجات أن تنقطع إلى ربك، وتستأنس إليه بقلبك، وعقلك، وجميع جوارحك، حتى لا ترجو إلا ربك، ولا تخاف إلا ذنبك، وترسخ محبته فى قلبك، حتى لا تؤثر عليها شيئاً»[١].

ومن طريف مايروى عنه، وقد نزل من الجبل فقيل له: من أين أقبلت؟ فقال: من الأنس بالله[٢].

ويصف على بن أبى طالب كرم الله وجهه أصحاب الأنس بالله تعالى فيقول: «هم قوم هجم بهم العلم على حقيقة الأمر، فباشروا روح اليقين، واستلانوا بما استوعر المترفون، وآنسوا بما استوحش منه الجاهلون، صحبوا الدنيا بأبدان، أرواحهم معلقة بالمحل الأعلى، أولئك خلفاء الله فى أرضه والدعاة إلى دينه»[٣].

والأمر الذى يجب أن نشير إليه هو أن الصوفية تأثروا بالإمام على فاتخذوه إماماً لهم.

فالأنس محادثة الأرواح مع المحبوب فى مجالس القرب[٤]. أو هو: استبشار القلوب بقرب الله تعالى، وسرورها به، وهدوؤها: فى سكونها إليه، وأمنها: معه، من حيث الروعات، وإعفاؤه لها من كل ما دونه: أن نشير إليه، حتى يكون هو المشير لأنها ناعمة به ولا تحمل غيره[٥]. وقال الله عز وجل لداود عليه السلام: كن لى مشتاقاً وبى مستأنساً ومن سواى مستوحشاً.

وقيل لرابعة: بم نلت هذه المنزلة؟ قالت: بتركى ما لا بما يعنينى وأنسى لم يزل وأنشدت[٦]:

(*) هو أبو اسحاق إبراهيم بن أدهم. كان من أبناء الملوك توفى سنة ١٦١هـ.
(١) ابن رجب الحنبلى: جامع العلوم والحكم، جـ١، ص: ٨٣.
(٢) الغزالى: مرجع سابق، ص: ٣٢٣.
(٣) حسن الشرقاوى: مرجع سابق، ص: ٧٥.
(٤) السيد المنوفى : مرجع سابق، ص: ١٤٨.
(٥) أبو سعيد الخراز: مرجع سابق، ص: ٥.
(٦) طه عبد الباقى سرور: رابعة العدوية، ص: ١١٩.

إنى جعلتك فى الفؤاد محدثى وأبحت جسمى من أراد جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانسى وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى

وروى أن مطرف بن الشخير كتب إلى عمر بن عبد العزيز[1]: «ليكن أنسك بالله، وانقطاعك إليه، فإن لله عباداً استأنسوا بالله وكانوا فى وحدتهم أشد استئناساً من الناس فى كثرتهم، وأوحش ما يكون الناس آنس ما يكونون، وآنس مايكون الناس أوحش ما يكونون.

ومما يتناسق مع ما قلناه قول الجنيد لصاحبه: «آنسك الله بقربه، وجدد لك فى كل وقت من الزيادة فى بره، وسترك فى ظلال جناحك رحمته، وجعل مأواك فى جواره، الذى أسكن فيه أرواح خاصته، الذين تولاهم بحياطته، فلم يلحقهم لاحق، ولم يشغلهم شاغل»[2].

ويقول لآخر: بسطك بالتأنيس فى محل قربه وناجاك.

وإليك ما لاحظه القشيرى بهذا الصدد أن الأنس أعلى من البسط والهيبة أعلى من القبض[3].

ومما حدثنا به الجنيد أيضاً، وقد سئل عن الأنس بالله؟ فقال: «ارتفاع الحشمه مع وجود الهيبة»[4].

ويرى الكلاباذى أن «معنى ارتفاع الحشمة أن يكون الرجاء أغلب عليه من الخوف.

وفى نص آخر يستخدم الجنيد تعبيراً آخر وهو «الجلوس» المنزه، فى وصف «أهل الأنس» الذين وصلوا إلى غاية المحبة، مما يستدعى نوعاً من الادلال، يقول: «هؤلاء المدلون على الله تعالى وهم جلساء الله تعالى، قد رفع الحشمة بينه وبينهم، وزالت الوحشة بينهم وبينه».

ولعل ارتفاع الحشمة، وما يؤدى إليه من الادلال المشار إليه، المؤدى أحياناً إلى الشطح الذى حذر منه الجنيد[5].

---

(١) ابن عجيبة: مرجع سابق، هامش ص: ٤١٤.
(٢) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢١٩.
(٣) المرجع السابق، ص: ١٩٠، ١٩١.
(٤) ابن عجيبة مرجع سابق، هامش ص: ٤١٢.
(٥) محمد مصطفى: مرجع سابق، ص: ١٩١، وانظر: الغزالى: المحبة والشوق والأنس والرضا (القاهرة: م الحلبى ط١، سنة ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م) ص: ٩٤.

وتبدو صلة الأنس، عندما يشعر بالفناء، كما هى العادة عند الجنيد، في رواية القشيرى: قال: «إنى فى محل الأنس» أنه لوطرح فى لظى لم يتكدر عليه أنسه.

ونزيد ماتقدم بياناً فنقول مع الجيلانى: «كن مع الله عز وجل كأنه لاخلق، ومع الخلق كأن لا نفس، فإذا كنت مع الله بلا خلق وجدت، وعن الكل فنيت. وإذا كنت مع الخلق بلا نفس عدلت وبقيت، ومن التبعات سلمت، واترك الكل على باب خلوتك. وادخل وحدك ترى مؤنسك فى خلوتك بعين سرك، وتشاهد ما وراء العيان، وتزول النفس ويأتى مكانها أمر الله وقربه، فإذن جهلك علم، وبعدك قرب، وصمتك ذكر، ووحشتك أنس»[1].

ولقد قسم ابن عجيبة الأنس إلى ثلاثة أقسام:

١ـ **مؤانسة ذكر:** وهو لأهل الفناء فى الأفعال.

٢ـ **مؤانسة قرب:** وهو لأهل الفناء فى الصفات وهم أهل الاستشراف[*].

٣ـ **مؤانسة شهود:** وهو لأهل الفناء فى الذات.

فالأول لأهل الإسلام، والثانى لأهل الإيمان، والثالث لأهل الإحسان[2]. وحقيقة الأنس عند الغزالى كنس الوجود بثقل لائح العظمة وانتشار الروح فى ميادين الفتوح، وله استقلال بنفسه يشتمل على القرب فيجمعه به على الهيبة. وفى الهيبة اجتماع الروح.

وهذا الوصف أنس الذات كما أسلفنا فى ماضى قولنا. وهيبة الذات يكون فى مقام البقاء بعد العبور على ممر الفناء، وهما غير الأنس والهيبة اللذان يذهبان بوجود الفناء، لأن الهيبة والأنس قبل الفناء ظهرا من مطالعة الصفات من الجلال والجمال وذلك مقام التلوين.

---

(١) الجيلانى: فتوح الغيب، ص: ١٧٠.

(*) الاستشراف: هم أهل المراقبة ويطلق عليهم ابن عجيبة أهل الاستشراف، أى المقبلين على الطريق، ومازالوا فى أول عتباته يجاهدون أنفسهم لسلوكه.

(٢) ابن عجيبة: مرجع سابق، ص: ١٨٠.

ويستطرد الغزالى قائلاً: وماذكرناه بعد الفناء فى مقام التمكين والبقاء من مطالعة الذات. ومن الأنس خضوع النفس المطمئنة، ومن الهيبة خشوعها، والخضوع والخشوع يتقاربان ويفترقان بفرق لطيف يدرك بإيماء الروح[1].

ولقد تابع صاحب «عوارف المعارف» الغزالى فيما ذهب إليه بصدد الرأى السابق. ويبقى علينا الآن أن نسأل: هل يصح الأنس بالله تعالى لأحد من الخلق؟

ويجيب الشعرانى على هذا السؤال قائلاً: الأنس بالله تعالى لا يصح لأحد وإنما يأنس الناس بما يجدونه من ملاطفات الحق تعالى فى حال طاعتهم له من وجود صفة التقرب لاغير»[2].

فما أنس أحد بذات الحق تعالى أبداً، وإنما يأنسون بحال من أحوالهم[3]. كما يؤكد الشعرانى مرة أخرى فيقول: لا يصح الأنس إلا بالمجانس والمشاكل ولا مجانسة بين ذات الحق والخلق بوجه من الوجوه الثابتة للحق حتى يأنسوا به، وإنما يأنسون بالأمثال التى نصبها الحق تعالى دليلاً على معرفته، فعلم أنه إذا أضيفت المؤانسة للحق فإنما ذلك بوجه خاص يرجع إلى الكون.

وخاتمة القول: فالصوفية هم عباد تسربلوا بالأنس بالله تعالى بعد المكابدة، واعتنقوا الروح بعد المجاهدة بوصلهم إلى مقام الولاية[4].

فهم يرون: «إذا استوفى العبد مقامات العبودية بلا عناء، ولا كلفة، وذلك مقام الأنبياء والصديقين، يعنى يصير محمولاً، لا يلحقه بقلبه مشقة وإن كان

---

(١) الغزالى: روضة الطالبين ص: ٦٥.
(٢) الشعرانى: كشف الحجاب والران، ص: ٧١.
(٣) الشعرانى: الجواهر والدرر (هامش الإبريز للدباغ) ص: ٢٨٩.
(٤) القشيرى: الرسالة، ص: ١٠٠.

متحلياً بها شرعاً. فيفنى العارف عن التدبير والاختيار، فكل يوم ينظر ما يفعل الواحد القهار، فيأنس حينئذ بكل شئ، ويتأدب مع كل شئ، ويعظم كل شئ، ولا يستوحش من شئ لمعرفته فى كل شئ فيستأنس فى هذه الدار بالنظر إلى الله فى حجاب صفاته، وهى مظاهر مكوناته، وسيكشف له فى تلك الدار عن كمال ذاته من غير حجاب صفاته»[1].

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٢٣٢.

ثانى عشر ـ التلوين والتمكين

نشير فى البداية إلى التعريف بالتلوين، وسوف نتعرض هنا للمقارنة بين التلوين والتمكين فنقول: التلوين معناه: تلون العبد فى أحواله. قال قوم: علامة الحقيقة التلوين، لأن التلوين ظهور قدرة القادر. ومعنى التلوين التغيير[1].

أى أن السالك يتغير من حال إلى حال، فيتلون قلبه بتغير الأحوال، وهو صفة دائمة من صفات أرباب الأحوال، وصاحب التلوين أبداً فى التغيير والزيادة[2]. فالتلوين تقلب العبد فى أحواله، وهو عند الأكثرين مقام ناقص[3].

ويقول ابن عربى: هو عندنا أكمل المقامات، وحال العبد فيه: هو حال قوله تعالى: ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾[أ].

وبناء على ما قدمنا نختلف مع ابن عربى فيما ذهب إليه بصدد التلوين بأنه أكمل المقامات ولكننا نتفق مع جمهور الصوفية بأنه مقام ناقص. والتلوين هو الاحتجاب عن أحكام حال أو مقام سنى بآثار حال أو مقام دنى وعدمه على التعاقب. وآخره التلوين فى مقام تجلى الجمع بالتجليات الأسمائية فى حال البقاء بعد الفناء[4].

فصاحب التلوين يترقى من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام، ومن وصف .

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٨٩.
(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.
(٣) ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ١٩.
(أ) سورة الرحمن : آية: ٢٩.
(٤) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ١٩٩.

إلى وصف. أى من حال الميل إلى حال المحبة، ومن حال المحبة إلى حال العشق لله، ومن حال العشق إلى حال الوصل بالله، ومن حال الوصل إلى حال الفناء،ثم إلى حال الحيرة، حتى يترقى إلى حال البقاء، وهو مقام التمكين الذى تختص به النفس الكاملة التى يكون سيرها بالله[١].

فالتمكين صفة أهل الحقائق، وصاحب التمكين وصل ثم اتصل، أى أنه انتهى إلى غاية الواصلين وارتقى بالكلية من مقام الفناء إلى مقام البقاء فى الله، فظفر بالطمأنينة الكبرى والنعمة العظمى، واستولى على قلبه سلطان الحقيقة، وإذا دام للمسالك هذا الحال فإنه صاحب تمكين[٢].

وقال ابن عربى: التمكين هو التمكن فى التكوين. وقيل: هو حال أهل الوصل.

كما يصف صاحب «نفائس العرفان» التمكين بقوله: «إذا تمكن العارف بالله تمكناً، يوجب نفى المغايرة من كل الجهات، تصرفت فيه القدرة المضافة إليه إضافة الصفة الذاتية فى عوالمه المنسوبة إليه، وتوسع فى أوضاعه حسب اتساع علمه، ومقاصد إرادته وكان غنياً فى ملكه وملكوته وجبروته عن الحصول فيما نسب من ذلك لغيره المعين بالشخص والمتفرد بالكون[٣].

وقال الشافعى رحمه الله: التمكين درجة الأنبياء ولا يكون التمكين إلا بعد المحبة، فإذا امتحن صبر، وإذا صبر مكن، ألا ترى أن الله عز وجل امتحن إبراهيم ثم مكنه، وامتحن سليمان ثم مكنه وآتاه ملكاً، وامتحن موسى عليه السلام ثم مكنه، وامتحن أيوب ثم مكنه، والتمكن أفضل الدرجات[٤]. قال الله عز وجل: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[أ].

من هنا يرى الباحث أن التمكين مقام من المقامات العالية الخاصة بالأنبياء.

---

(١) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية، ص: ١٦٩.
(٢) الطوسى: اللمع، ص: ٤٤٣.
(٣) محمود وفا الشاذلى: نفائس العرفان من أنفاس الرحمن، ص: ٨.
(٤) السيد شطا الدمياطى: كفاية الأتقياء ومنهاج الأصفياء، ص: ٥٨.
(أ) سورة يوسف: آية : ٥٦.

ثالث عشر ـ القبض والبسط

يقال القبض على أنحاء متعددة من الناحية اللغوية، وقد ورد فى القرآن الكريم بمعانى مختلفة كقوله تعالى: ﴿ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ ﴾[أ].

ويستخدم الصوفية القبض ضد البسط، ويريدون بالقبض غلبة الخوف وبالبسط غلبة الرجاء على القلب[١].

وعلى حسب التعريف السالف الذكر يرى الباحث أن البسط يعنى الرجاء، والقبض يعنى الخوف.

ولقد أورد الكاشانى فى «اصطلاحاته» أن البسط فى مقام القلب بمثابة الرجاء فى مقام النفس، ويقابله القبض كالخوف فى مقابلة الرجاء فى مقام النفس.

ويورد أيضاً: أن البسط فى مقام الحق: هو أن يبسط الله تعالى العبد مع الخلق ظاهراً ويقبضه إليه باطناً، رحمة للخلق، وهو يسع الأشياء، ولا يسعه شئ، ويؤثر فى كل شئ ولا يؤثر فيه شئ[٢].

والقبض كما يعرفه الصوفية أول أسباب الفناء، والبسط أول أسباب البقاء[٣]. ويرى الصوفية أن قبض كل عبد على حسب بسطه، وبسط كل عبد على حسب قبضه، بمعنى أن رجاءه حسب خوفه، وخوفه من الله حسب أمله فى الله ورجائه فيه[٤].

(أ) سورة طه آية: ٩٦.
(١) القشيرى: التحبير فى التذكير، ص: ٤٥.
(٢) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٥٢ـ٥٣
(٣) الشرقاوى: ألفاظ الصوفية، ص: ٢٥٧.
(٤) ابن عجيبة: الفتوحات الإلهية، ص: ٥٥.

كما أن حال من قبض الغيبة، وحال من بسط الحضور. ونعت من قبض الحزن، ونعت من بسط السرور[1].

وفى إحدى القطع الصوفية الرائعة يقول الجنيد: «الخوف يقبضى، والرجاء يبسطنى، والحقيقة تجمعنى، والحق يفرقنى، فإذا قبضنى بالخوف أفنانى عن وجودى، فصاننى عنى، وإذا بسطنى بالرجاء، ردنى علىّ بفقدى، فأمرنى بحفظى، وإذا جمعنى بالحقيقة أحضرنى، وإذا فرقنى بالحق أشهدنى غيرى، فغطانى عنه، فهو فى كل ذلك محركى غير مسكنى، وموحشى غير مؤنسى، بحضورى لذوق طعم وجودى، فليته أفنانى عنى فمتعنى، أو غيبنى عنى فروحنى»[2].

ويقول الدقاق: «القبض حق الحق منك، والبسط حظك منه، ولأن تكون قائماً بحق ربك خير من أن تكون قائماً بحظ نفسك»[3].

ولذلك آثر العارفون القبض على البسط. وفى هذا الصدد أشار الواسطى إلى ذلك بقوله: «يقبضك عمالك ويبسطك فيما له». وقال النورى: يقبضك بإياك ويبسطك لإياه[4].

فالقبض ثم البسط، ثم لا قبض ولا بسط، لأن القبض والبسط يقع فى الوجود، فأما مع الفناء والبقاء فلا ثم، إن القبض قد يكون عقوبة الإفراط فى البسط[5].

فالصوفى لا يقبض حتى يعرف ممن يقبض: علماً وحالاً، فإن اتسعت معرفته وتحقق فناؤه بحيث لم يبق له نظر للواسطة أصلاً فربما يسلم له القبض مطلقاً،

---

(١) أبو نعيم: الحلية، جـ ١٠، ص: ٣٨٣.
(٢) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٠٤.
(٣) ابن عطاء الله: الحكم بشرح مصطفى أبو العلا، جـ ١، ص: ٢١٠.
(٤) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ١٦٤.
(٥) ابن عجيبة: مرجع سابق، هامش ص: ٤٣٤.

لأنه يقبض من الله، ويدفع بالله، ولكن الكمال هو الجمع بين الشريعة والحقيقة(*)(١).

ولقد أجاب الخراز عندما سئل عن أهل التصوف فقال: «هم قوم أعطوا حتى بسطوا. أى والى عليهم الحق نعمه وخوارق عاداته حتى سكنوا إليه وانشرحت صدورهم إليه. ومنعوا عن الالتفات إلى غيره حتى فقدوا. أى فنوا عن أنفسهم فلم يلتفتوا إليها(٢).

ولنستمع إلى ابن عطاء الله عندما يقول: «بسطك كى لا يبقيك مع القبض، وقبضك كى لا يتركك مع البسط وأخرجك عنهما كى لا تكون لشئ دونه»(٣).

ولتوضيح ذلك أقول: أخرجك الله عن القبض والبسط بفنائك عن نفسك وبقائك كى لا تكون لشئ دونه.

فالقبض والبسط من الحالات التى يتلون بها العارفون، وهما بمنزلة الخوف والرجاء للمريدين المبتدئين، وسببها الواردات، فإذا تجلى للقلب وارد الجلال، حصل فيه القبض، وإذا تجلى له وارد الجمال حصل فيه البسط، والمقصود هنا أنهما وصفان ناقصان بالنسبة إلى ما فوقهما وهو فناؤه عن نفسه، وبقاؤه بالله.

(*) الحقيقة: قال ابن عطاء الله: «صاحب الحقيقة، غاب عن الخلق، بشهود الملك الحق، وفنى عن الأسباب، بشهود مسبب الأسباب. (ابن عطاء الله: الحكم بشرح مصطفى أبو العلا، جـ٢، ص:١٨٥).

وجلت الحقيقة أن تكون البشرية محلاً لتلقيها، ولكن إذا أراد أن يوصلها إليك انبسط سلطان شعاعها، فمهد فى قلبك محلاً لتلقيها، فيها وجدتها لا بك. (كامل سعفان: سبحان الله ص:٢٣). ويدلل الخراز على ذلك بقوله: «عبد موقوف مع الحق بالحق للحق» يعنى موقوف مع الله بالله لله. وكذلك «منه به له». أى من الله بالله لله (الطوسى: اللمع ص: ٤١١).

والواصل إلى تلك المرحلة، يكون قد وصل إلى نهاية الطريق الصوفى، فنى فى الله أولاً، ثم أبقاه الله به تعالى بعد ذلك، ومن ثم فإن هذا الواصل يحيا بتلك التى أبقاه الله بها، فيرى بنور الله، ويسمع بسمعه، ويشهد إرادته المدبرة ليكون بما فيه الإنسان.

(أحمد بن عياد الشافعى: المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية ص: ١٠٣).

(١) ابن عجيبة مرجع سابق، ص: ٣٣٠.

(٢) القشيرى: الرسالة، ص: ١٢٧.

(٣) سعيد حوى: تربيتنا الروحية (القاهرة: ط٢، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) ص: ٢٤١

وحسبنا أن نلاحظ ما أورده الشاذلى بهذا الصدد حيث قال: «وليس من الكرم أن لاتحسن إلا لمن أحسن إليك، وأنت المفضال الغنى، بل من الكرم أن تحسن إلى من أساء إليك، وأنت الرحيم العلى، كيف وقد أمرتنا أن نحسن إلى من أساء إلينا، فأنت أولى بذلك منا»[1].

ويتبين من ذلك أن قول الشاذلى فى العبارة السابقة قد جاء وهو فى حال البسط، وذلك الحال الذى يرد على قلب الصوفى بالإشارة إلى قبول الله له، ولطفه ورحمته والأنس به[2]. وذلك مما يجعل العبد يفنى فى جلالته ورحمته، وقد يصادف صاحبه فلته لا يعرف لها سبباً، ولذلك قيل: «قف على البسط وإياك والانبساط».

ومما يلاحظ أن أبا الحسن قد وصل إلى هذا الموقف فى حزبه حزب «البر» بعدما خلص من سلب العبد كل شئ بإرجاع الأمر كله للحق تعالى. فالحق هو صاحب التصرف المطلق فى كل شئ[3].

فخلاصة الأمر إذن أن الشيخ عندما استغرق فى المناجاة والدعاء، اصطلم(*)

---

(١) عبد القادر زكى: النفحة العلية فى أوراد الطريقة الشاذلية (القاهرة: م المتنبى، سنة ١٣٢٢هـ) ص: ٨.

(٢) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٣٧.

(٣) على سالم عمار: أبو الحسن الشاذلى، جـ ٢، ص: ٢٦٥.

(*) الاصطلام: الاصطلام هو الوله الغالب على القلب وهو قريب من الهيمان. (التهانوى «محمد على الفاروقى»: كشف اصطلاحات الفنون، جـ ٤، ص: ٢٦٨). والمصطلم حديث مواجهة بالحقيقة حيث ظهر عليه سناها، أى أنوار بغتة، فدهمته، فسكر وأنكر الحكمة، وبذلك فهو كامل لاستغراقه فى بحر الوحدة، وناقص لنفيه الحكمة، لغلبه وجده وظهور سكره، فهو قد سلك الطريق حتى وصل إلى التحقيق، وإنما فاته التشريع وأسرار الحكمة وهو ماينبغى عليه ملاحظته تماماً عند وصوله إلى الصحو أو البقاء. (عبد المجيد الشرنوبى: شرح الحكم، ص: ١٤٧) أو هو فقدان السيطرة على الجسم فيصرخ ويصيح ويطوح. والحقيقة أنه لا وصل ولا اتصال ولا اتحاد عند الصوفية إنما هى حالة السكر وخطفة العقل بالمشهد وهى التى تؤدى بالصوفى إلى التفوه بهذه الألفاظ المحظورة. وحفظ رتبة العبودية يقتضى الفصل الدائم فلا وسيلة لعبور البرزخ بين العبودية والربوبية ولكنها الجذبة والاصطلام. أما عن الاصطلام الذاتى: فهو غيبوبة العبد عن وجوده بجاذب من الحضرة الإلهية الذاتية، فيذهب عن حسه ويفنى عن نفسه. وهذا هو السكر. (الجيلى: الإنسان الكامل جـ٢ ص٨٣٠).

بغلبة الوله(*) على قلبه، وأصبح فى حال بسط مع الله، وذلك على الرغم مما عرف عنه من تفضيله لحال القبض على حال البسط مراعاة للتأدب فى مخاطبة الحق(١). ففاضت منه تلك العبارة وبعد فنائه بالبسط فى الله، ولا يجب أن يؤخذ على الصوفية فى هذه الحال إلا بما يبدو من مخالفة صريحة لأصول الشرع، أما تجاوز رسوم الألفاظ بقدر يسير ـ وهو ماحدث للشاذلى ـ فهو شأن كثير من الصوفية عندما يغلب عليهم هذا الحال.

ولم يلبث الشاذلى أن عاد إلى صحوه، واعترف بظلم الإنسان لنفسه، مكرراً الآية: ﴿ رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾(أ).

ثم ألحقها بالرجاء قائلاً: «إن لم تكن لرحمتك أهلاً أن تنالها، فرحمتك أهل أن تنالنا يا رباه».

(*) الوله: إفراط الوجد. (ابن عربى: اصطلاحات الصوفية ص: ١٦). والوله نوع من المحبة ينسى العبد نفسه، ويسلب عنه حسه، وفى هذه المرتبة يبلغ المريد أعلى مرتبة فى التسامى الروحى، فيفيض الله عليه من كمالاته، وانعاماته ما يقتضيه كرمه، ثم يمن عليه بمقام التمكين وهو مقام البقاء بعد الفناء، فيرده إلى نفسه، ويصحو بعد محوه ليؤدى رسالته التى اقتضاها ذلك الكرم (عبدالحليم محمود: السيد البدوى ص: ٥٧).

(١) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٢٨٦.

(أ) سورة: الأعراف: آية: ٢٣.

رابع عشر- القــرب

القرب حال يشعر به المريد فيتمثل الله دائماً فى كل خطوة يخطوها، بحيث يدرك أن الله أقرب إليه فى كل آن من حبل الوريد، ومن الواضح أن القرب ليس قرباً مكانياً، وإنما هو قرب روحى خاص بالوجود الإلهى الذى لايخلو منه مكان والذى يوجد فى كل مكان[١]. فكلمة القرب عند الصوفية لا تعنى المكان أو الارتفاع فى المكان[٢].

يقول القشيرى: «أول رتبة فى القرب القرب من طاعته والاتصاف فى دوام الأوقات بعبادته[٣] .

كما سئل الجنيد عن القرب فقال: «قريب لا بالتلاق، بعيد بلا افتراق»[٤]. ولقد أضاف قائلاً: «. . . ولا كيفية لقربه ومعيته، وكذلك قربه ومعيته ليس كمعية أحد وقربه، وأنه تعالى كان ولم يكن معه شئ، وهو الآن على ماهو عليه»[٥].

ويفسر الجنيد القرب، بقوله: «إن الله تعالى يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه، فانظر ماذا يقرب من قلوب عباده». إن القرب هنا معنوى، لأنه ليس كمثله شئ[٦].

(١) الكلاباذى: التعرف، ص: ١٣٠.
(٢) مصطفى محمود: السر الأعظم، ص: ٧٥.
(٣) القشيرى: الرسالة، ص : ٤٤.
(٤) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٢٢١.
(٥) الغزالى: روضة الطالبين ص: ٧٤.
(٦) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد البغدادى، هامش ص: ١٩٣.

ويقول الطوسى فى «اللمع» عن القرب: «هو فناء رؤيا العبد فى أفعاله لأفعاله «ولعل أهم ما ينبغى أن أؤكد عليه فى هذا الصدد أن القرب ليس معناه الذوبان أو الانصهار فى الله بمعنى الاتحاد أو الامتزاج أو الوحدة. (فليس القرب أن يفنى الإنسان وجوده فى وجود الله كما تقول فلسفة الإشراق).

كما يقول أبو الحسين النورى شارحاً لحالات القرب والبعد: «فأما القرب بالذات فتعالى الله الملك الحق عنه، فإنه متقدس عن الحدود، والأقطار، والنهاية والمقدار، وما اتصل به مخلوق، ولا انفصل عنه حادث مسبوق، به جلت الصمدية عن قبول الوصل والفصل، فقرب هو فى نعته محال، وهو تدانى الذوات، وقرب هو واجب فى نعته، وهو قرب بالعلم والرؤية، وقرب هو جائز فى وصفه يخص به من يشاء من عباده، وهو قرب الفضل واللطف.

وهذا ما نقله القشيرى مضيفاً إليه: «وقرب تجليات: كل على حسب مكانته ودرجته عند الله»[1].

ويحدثنا ابن عربى عن القرب والبعد قائلاً: «قربك: خروجك عنك. وبعدك: وقوفك معك»[2].

ويخاطب الحق الصوفى العارف قائلاً: خرجت من اسمك، وإن خرجت من اسمك وقعت فى اسمى (رمزاً للقرب منى)، وإذا وقعت فى اسمى ظهرت عليك علامة الإنكار (لشعورك بالقربة من كل شئ)[3]. وقد يطلق القرب على حقيقة «قاب قوسين».

ولقد قال الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب ﴾[أ].

(١) محمود بن الشريف: الحب فى القرآن، ص: ٥٨.

(٢) ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ١٤.

(٣) مصطفى محمود: رأيت الله، ص: ٦٧.

(أ) سورة العلق آية: ١٩.

فالساجد إذا أذيق طعم السجود تقرب، لأنه يسجد ويطوى بسجوده بساط الكون مكان ومايكون، ويسجد على طرفى رداء العظمة[1].

وقد ورد عن السوسى[*] أنه قال: «مادام العبد يكون بالقرب لم يكن قريباً حتى يغيب عن القرب بالقرب، فإذا ذهب عن رؤية القرب بالقرب فذلك قرب»[2].

ويتفق الشاذلى مع السوسى فى التعريف السابق للقرب[3]. ولقد كان الشاذلى يسبح ليصل إلى ما يطلبه فى حزبه الكبير قائلاً: «إنى أسألك أن تغيبنى بقربك منى حتى لا أرى ولا أحس بقرب شئ ولا يبعده عنى»[4]. ومن دعائه: «اللهم اجلسنا على بساط القرب منك بالفناء عن غيرك، أو بالبقاء بنورك، أو بالتقرب بالأخذ عما هو لنا إلى ما هو لك من جهة العلم أو العقل أو من جهة العمل والحال. وهيمناً فى بزخ الصنع، ناظرين بك إليك، ومنك إلى غيرك، إنك على كل شئ قدير»[5].

وقد أورد ابن عطاء الله موافقاً لما قاله الشاذلى عن القرب حيث قال: «وصولك إلى الله، وصولك إلى العلم به، وإلا فجل ربنا أن يتصل به شئ أو يتصل بشئ[6]. كما قال: «قربك منه أن تكون مشاهداً لقربه، وإلا فمن أين أنت ووجود قربه».

ويعلق ابن عجيبة على هذا المعنى بقوله: «إذا حققت أن الأكوان ثابتة بإثباته، ممحوه بأحدية ذاته، علمت علم اليقين، أن الأكوان والمكان والزمان لا وجود لها، وأن الحق كما كان وجوده وحده، فلا أين ولا مكان ولا زمان. نور أحديته

---

(١) الرندى: شرح الحكم، جـ ١، ص: ١٠١.

(*) هو أبو يعقوب السوسى من صوفية القرن الرابع هجرى.

(٢) الغزالى: مرجع سابق، ص: ٦٩.

(٣) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٤٢.

(٤) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلى، ص: ٧٣.

(٥) ابن عطاء الله: مرجع سابق، ص: ٢٤٧.

(٦) ابن عطاء الله: الحكم بشرح مصطفى أبو العلا، جـ٢، ص: ٤٠.

محا وجود الأكوان، فانتفى بوجوده الزمان والمكان ولم يبق إلا الواحد المنان»[١]. ومن ثم ينمحى الكون تماماً، ويصبح مجرد مظهر أو مجلى"The Ophany" لذلك الوجود الإلهى الواحد لا يشاركه فيه غيره من المكونات[٢].

ويرى ابن عجيبة: أن القرب هنا هو قرب الوصول إلى حق اليقين وهو المعرفة الحقيقية التى يصل إليها الواصل إلى مقام المعرفة وهو منتهى مقامات السالكين[٣].

ويعرج بنا قائلاً: إنما يتفاوت القرب أيضاً بتفاوت الترقى فى الطريق تبعاً لتصفية النفس، فيكون أولاً مراقبة، ثم شهوداً ووصولاً، ثم محواً واضمحلالاً أى فناء، ثم بقاء وتنزلاً.

والسبيل إلى ذلك يكون بالمجاهدة والمكابدة، وهو مقام أهل السلوك من المحبين كما أطلق عليهم الشاذلى.

---

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٣٦٦.

(٢) Corlein, Henery: Creative, Imaginatuin. P.: 132.

(٣) ابن عجيبة: مرجع سابق، ص: ٣٦٧.

■ الفصل السابع

الفناء والمقامات عند الصوفية

تقديم : ....

أولاً : التوبة.

ثانياً : المجاهدة.

ثالثاً : الزهد.

رابعاً : الورع.

خامساً : الخوف والرجاء.

سادساً : الفقر.

سابعاً : الصدق.

ثامناً : التوكل.

تاسعاً : الصبر.

عاشراً : الرضا.

حادى عشر : الشكر.

ثانى عشر : المحبة.

ثالث عشر : التقوى.

رابع عشر : الإخلاص.

خامس عشر : الإحسان.

الفناء والمقامات عند الصوفية

تقديم :

المقام يطلق اصطلاحاً على ما يتحقق به العبد من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف[١]. أما عند السالكين فالمقام هو الوصف الذى يثبت على العبد ويقيم، فإن لم يثبت سمى حالاً[٢].

وهو مقام العبد بين يدى الله فيما يقام فيه من العبارات والمجاهدات والرياضيات والانقطاع لله[٣]. وقد ورد ذكر المقامات بأنها المنازل الروحية التى يمر بها السالك إلى الله، فيقف فيها فترة من الزمن مجاهداً فى السمو الروحى.

وهذه المنازل لابد لها من جهاد وتزكية، ولذلك يقولون عنها: أنها مكتسبة. أنها اجتهاد فى الطاعة، ومواصلة فى التسامى فى تحقيق العبودية لله سبحانه![٤].

فالمقامات هى التى يندرج فيها الصوفى فى معراجه إلى الله، يندرج فيها من

---

(١) عبد الحفيظ فرغلى: ابن عربى، ص: ١٦٩.

(٢) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، هامش ص: ٩٧-٩٨.

(٣) عبد الفتاح فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى، هامش ص: ٢٥٤.

(٤) عبد الحليم محمود: المنقذ من الضلال، ص: ٤٨.

مقام إلى مقام حتى يصل من التوبة الصادقة إلى القرب من الله تعالى[1]. وعلى ذلك فلا يصح الانتقال من مقام إلى مقام حتى يتحقق السالك تماماً بما قبله من مقامات[2].

ونوجه الانتباه هنا إلى أن ترتيب المقامات ليس باعتبار أن السالك يقطع المقام، ويفارقه وينتقل إلى الثانى. كمنازل السير الحسى، هذا محال[3].

ويشهد لهذا ما رواه ابن قيم الجوزية أنه قال: «ألا ترى أن «اليقظة» مع السالك فى كل مقام لا تفارقه، وكذلك «البصيرة»، و«الإرادة»، و «العزم». وكذلك التوبة فإنها كما أنها أول المقامات فهى آخرها أيضاً. بل هى فى كل مقام مستصحبة. ولهذا جعلها الله تعالى آخر مقامات خاصته.

كما لا يمكن أن يقال: يوجد مقام أعلى من مقام إلا للمقام نفسه، فوصول الإنسان إلى مقام ثم ترقية[*] إلى مقام آخر. يعنى أنه انتقل من مقام إلى مقام أعلى فأصبح الإنسان فى ترقى بين المقامات.

(هذا بالنسبة للفرد الواحد فى ترقية بين المقامات).

ومن هنا يرى الباحث أن المقامات ليست على درجة واحدة فمنها مايكون مقدمة للوصول إلى آخر. ويختلف الصوفية فى تحديد المقامات والأحوال على حسب أذواقهم ومشاربهم.

كما يختلف الصوفية فى حقيقة هذه المقامات والأحوال، فبعضهم يجعل بعض المقامات أحوالاً، والبعض الآخر يجعل بعض الأحوال مقامات. وكذلك يختلف الصوفية فى عدد هذه الأحوال والمقامات.

---

(١) عبد الحليم محمود: أبو مدين الغوث، ص: ٣٧.

(٢) ابن عجيبة: الفتوحات الإلهية، ص: ١٠١.

(٣) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ١، ص: ١٠٣.

(*) لقد أورد الشعرانى أن الترقى لايكون إلا لمن يتصور فى حقه المخالفة فيتعاطى أسباباً تهبطه من مقامة العلى «إلى الأرض فيدعى للترقى إلى ما منه نزل فكان ذلك امتحاناً للخلق (كشف الحجاب والران ص: ٥٧ـ ٥٨).

فالسراج يجعلها سبعة مقامات، وعشرة أحوال. أما القشيرى صاحب «الرسالة» فإنه يتكلم عن أعداد كبيرة من المقامات والأحوال. ونجد السهروردى يلخص المقامات فى ثلاث هى: التوبة، والزهد، والعبودية. وأهم الأحوال عنده هو حال المحبة.

ولقد بين الغزالى أن للتصوف مقامات تسمى أحوالاً، ويضبطها قانون عام، وهو القول أنها مؤلفة من علم وعمل. فالعلم هو المبدأ الذى يولد الحال وثمرة الحال العمل. مثال ذلك: أن العلم فى مقام الشكر هو معرفة النعمة والمنعم، أما الحال فهو الفرج الحاصل بإنعامه، وأما العمل فهو القيام بما هو مقصود المنعم ومحبوبه[1].

ويرى ابن عجيبة أن لكل مقام علم وحال وعمل، فأول المقام علم وهو عبارة عن الوارد الإلهى الحافز على سلوك الطريق، ثم العمل وهو مايقوم به السالك من الرياضة والمجاهدة، ثم تأتى الأحوال التى تعده لنوال المقام، ويستمر السالك فى التدرج عن طريق هذا الإطار الثلاثى حتى يصل إلى مقام المعرفة ليتنعم باليقين والمشاهدة[2].

ولعل من ذلك يتضح لنا مدى تعمق ابن عجيبة فى بيان كيفية ارتباط المقامات والأحوال بالأعمال فلكل مقام ـ على ما يرى ـ علم وحال وعمل، وهذا هو نفس المعنى الذى ذهب إليه الغزالى فى ضوء ما تقدم.

وكذلك فقد استدل الرندى على أن المقام هو ناتج عن حسن الأعمال[3]. أما الشيخ زروق فقد جعل الأعمال والأحوال والمقامات يترتب بعضها على البعض، فالأعمال هى عبارة عن الحركات الجسمانية، والأحوال عبارة عن الحركات القلبية، أما المقامات فهى عبارة عما ينزل إلى القلب من المعارف ونحوها، ولذلك

---

(١) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص: ٣٨٦.

(٢) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٣١٩.

(٣) ابن عباد الرندى: غيث المواهب العلية، جـ١، ص: ١٥٦.

فمن كانت معرفته أتم كان حاله أحكم، ومن كان حاله أحكم كان عمله أكمل[1].

ومن هنا قال ابن عطاء الله: حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال، وحسن الأحوال من التحقق بمقامات الانزال.

وعلى ذلك فقد أجمع المتصوفة على الربط بين الأعمال والأحوال والمقامات فى نظام تبادلى دائم ومتصل لارتباط المقامات وترتبها على بعضها البعض. والمعروف فى المصطلح الصوفى أن الحال والمقام مظهران للشعور الصوفى يتغاير معه من حال عارضة إلى مقام ثابت[2].

ولعل أوضح تعريف للمقام والحال والفرق بينهما هو ما أورده الهجويرى بقوله: «إن الحال معنى يرد من الحق إلى القلب دون أن يستطيع العبد دفعه عن نفسه بالكسب حين يرد، أو جذبه بالتكلف حين يذهب، والمقام عبارة عن طريق الطالب وموضعه فى محل الاجتهاد، وتكون درجته بمقدار اكتسابه فى حضرة الحق تعالى.

ويحدثنا الجنيد البغدادى عن بعض المقامات على التعيين، كمقام «المنقطعين» وعلامتهم قطع العلائق، «والمتصلين» وعلاماتهم وهب الحقائق، و«المستخلصين» وعلاماتهم الحب والاحاطة بالكلاءه والرعاية، و«الصديقين» الذين يليهم الأنبياء ارتفاعاً، و«المصطفين» وعلاماتهم البقاء بعد الفناء، وهو المقام الذى ذكر فيه الطوسى الاختلاف: هل هو خاص بالأنبياء أم هو أيضاً للأولياء[3].

ولكن الذى ينبغى الإشارة إليه فى هذا الصدد أن المقام أو المنزل عند الشاذلية لا يعد كسباً للعبد كما هو الحال عند معظم الصوفية، بل إنه يجئ نتيجة لما يتفضل به الرب على العبد الذى أعد نفسه لقبول هذه المنة الإلهية، وبذلك فلا

---

(١) عبد الفتاح بركة: الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية، ص: ٢٥٤.
(٢) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية، ص: ٣٣٩.
(٣) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ١٧.

يسرى تعريف القشيرى للمقام كما سبق أن أوضحنا بأنه ما تحقق به العبد بمنازلته من الآداب، مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب، ومقاساة تكلف. لأن هذا التعريف فيه إثبات لحصول العبد على المقام بمجهوده، وهذا مخالف لمفهوم الشاذلى القائم على أن الله هو المعطى والواهب، وذلك بناء على اعتقاد الشاذلية بالقدرة الإلهية المطلقة ووجوب تحقق العبد بإسقاط التدبير من أول قدم له فى الطريق.

ويترتب على ذلك فى ضوء ما أسلفنا أن الاختلاف فى ترتيب المقامات فى الطريق لا يشكل اختلافاً فى الفكر أو السلوك داخل المدرسة الصوفية الواحدة. وذلك لأن تلك المقامات ـ كما سبق القول ـ إنما تتوالى على السالك وفق ما وهبه الله من استعداد، ووفق ما يمن به تعالى على عبده، ولذلك تختلف المقامات من سالك إلى آخر داخل المدرسة الواحدة، برغم وحدة الأفكار والأساليب التى تقوم عليها التربية داخل المدرسة الواحدة.

ويجدر بنا أن نبين أن كتب الصوفية تعرض لمقاماتهم وأحوالهم فى ثنائية الضدين (الفناء والبقاء ـ الصحو والسكر ـ الخوف والرجاء)[1].

فالسالك يتقدم فى مقامات خلال طريق يهدف فى نهايته إلى الفناء فى الحق ثم البقاء فيه، وبذلك يتحقق بالتوحيد المطلق بالوصول إلى عين اليقين.

ولقد أورد الشعرانى: «أن جميع مقامات القوم، التى أولها التوبة، وآخرها نهاية المعرفة بالله تعالى»[2].

وهنا يعلق الشعرانى قائلاً: هذا بالنسبة للعبد ومعرفته، وإلا فلا نهاية لمعرفة الله من حيث هو سبحانه وتعالى. فغاية معرفة كل إنسان هى منتهى سيره، وكل سائر ينتهى به السير إلى حيث قسم الله، ولم يصل السائرون جميعاً ولن يصلوا إلى معرفة الذات. وعلى هذا إجماع العارفين المحققين.

---

(١) أحمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية، ص: ٢٢٧.

(٢) الشعرانى: أسرار أركان الإسلام، ص: ١٠٢.

ومما يروى عن ابن عجيبة أنه قال: الأعمال- حركة الجسم بالمجاهدة، والأحوال حركة القلب بالمكابدة، والمقامات سكون القلب بالطمأنينة.

مثال ذلك: مقام الزهد مثلاً: فإنه يكون أولاً عمله مجاهدة بترك الدنيا وأسبابها، ثم يكون مكابدة بالصبر على الفاقة حتى يصير حالاً، ثم يسكن القلب ويذوق حلاوته فيصير مقاماً.

وكذلك التوكل: يكون مجاهدة بترك الأسباب، ثم يكون مكابدة بالصبر على مرارة تصرفات الأقدار، ثم يصير حالاً، ثم يسكن فيه ويذوقه فيصير مقاماً.

وكذلك المعرفة: تكون مجاهدة بالعمل فى الظاهر كترك العوائد من نفسه، ثم تكون مكابدة بالمعرفة والاقرار عند التعرفات، ثم يصير حالاً، فإذا سكنت الروح فى الشهود وتمكنت صارت مقاماً.

فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب: يعنى أنَّ الأحوال مواهب من الله جزاء لثواب الأعمال، فإذا دام العمل واتصل الحال صار مقاماً، فالأحوال تتحول وتذهب وتجئ، فإذا سكن القلب فى ذلك المعنى صار مقاماً وهو مكتسب من دوام العمل[1].

ولقد روى عن عثمان بن عفان رضى الله عنه أقوال لها دلالة صوفية، منها قوله: «وجدت الخير مجموعاً فى أربعة: «أولها: التحبب إلى الله تعالى، والثانى: الصبر على أحكام الله تعالى، والثالث: الرضا بتقدير الله عز وجل، والرابع: الحياء من الله عز وجل»[2]. فكأنه يتحدث هنا عن مقامات أربعة من مقامات السلوك وهى: المحبة، والصبر، والرضا، والحياء من الله.

والحكاية المنقولة عن سيدنا على رضى الله عنه أنه قال: «سلونى عن طرق

---

(١) ابن عجيبة: مرجع سابق، ص: ٩٩، ١٠٠.

(٢) أبو الوفا التفتازانى: محاضرات فى التصوف، ص: ٣٥، وانظر: جميل محمد أبو العلا: التصوف الإسلامى نشأته وأطواره (القاهرة: م قاصد خير، د. ت) ص: ٧٥.

السموات فإنى أعرف بها من طرق الأرض». ولعل هذا القول للإمام على أشار فيه إلى المقامات والأحوال.

وتأكيداً لما نقول ما يذهب إليه ابن عجيبة فى هذا الصدد قائلاً: «فإنَّ السالك يصير قلبه سماوياً، فهى طرق السموات ومستنزل البركات»(١).

ويشهد لهذا أيضاً ما أورده أستاذنا الأستاذ الدكتور/ أبو الوفا التفتازانى: لقد سأل رجل على عن معنى الإيمان؟ فقال له: الإيمان على أربع دعائم: على الصبر، واليقين، والعدل، والجهاد. ثم شرع يصف كل مقام من هذه المقامات.

وهنا يعلق الطوسى قائلاً: «إذا صح ذلك فهو أول من تكلم فى الأحوال والمقامات(٢). كما يشير رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حديثه الشريف عن المقام قائلاً: «**لكل مقام مقال**»(أ). ويذكر الله سبحانه وتعالى أصحاب المقامات فى كتابه العزيز بمعان متفرقة، منها قوله تعالى: ﴿ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا﴾(ب).

وقول تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾(جـ).

ويقول الله عن نفسه: ﴿ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِى وَخَافَ وَعِيدِ ﴾(د).

أى خوف العبودية من مقام الربوبية ووعيد الله للعباد الظالمين. وقال تعالى: ﴿ وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴾(هـ).

---

(١) ابن عجيبة: الفتوحات الإلهية، ص: ١٦٧.

(٢) أبو الوفا التفتازانى: مرجع سابق، ص: ٣٦.

(أ) أورده ابن عدى فى الكامل عن أبى طفيل موقوفاً عليه: «لكل مقام مقام ولكل زمان دولة ورجال». وهو ليس فى حديث وإنما مثل من أمثال العرب. السيد أحمد الهاشمى: جواهر الأدب (بيروت: مؤسسة المصارف، د.ت) جـ١ ص: ٣٢٥.

(ب) سورة مريم آية: ٧٣.

(جـ) سورة الإسراء آية: ٧٩.

(*) هذا المقام هو مقام التنزل الربانى الذى هو النفس الرحمانى، أعنى ظهور الوجود الحقانى فى مراتب التعيينات. (الكاشانى: اصطلاحات الصوفية ص: ٩٨).

(د) سورة إبراهيم آية: ١٤.

(هـ) سورة الصافات آية: ١٦٤.

وهذه الآيات إشارة إلى المقامات.

وقال آخرون: لا يكمل المقام الذى فيه السالك إلا بعد ترقيه إلى مقام فوقه، فينظر من مقامه العالى إلى ما دونه من المقامات فيحكم أمر مقامه[1].

وخاتمة القول: «من ألزم نفسه آداب السنة نور الله قلبه بالمعرفة، ولا مقام أشرف من مقام متابعة الحبيب، صلى الله عليه وسلم، فى أوامره، وأفعاله، وأخلاقه، والتأدب بآدابه: قولاً، وفعلاً، وعزماً، وعقداً، ونية»[2].

---

(١) أحمد صبحى: مرجع سابق، ص: ٢٢٧.

(٢) محمد مصطفى. المقامات والأحوال، ص: ٢٤٣.

أولاً- التوبة

التوبة أصل كل مقام وقوامه، ومفتاح كل حال، وهى أولى المقامات. فمن لا توبة له لا حال له ولا مقام. فالتوبة لابد وأن تكون من الله على العبد. فتوبة الله على العبد رجوعه عليه سبحانه بعفوه وإحسانه وغفرانه، وتوبة العبد إلى الله رجوعه إلى ربه سبحانه بالندم على مافرط فى جانبه والعزم أن لا يعود إلى معاصيه[1].

والتوبة ثلاثة أقسام: أولها: التوبة. وأوسطها: الإنابة. وآخرها: الأوبة.

فإذا صحت التوبة صحت الإنابة. لأن الإنابة ثانى درجات التوبة. والمنيب على الحقيقة من لم يكن له مرجع سواه. فيرجع إلى الله من رجوعه، ثم يرجع من رجوع رجوعه، فيبقى شبحاً لا وصف له، قائماً بين يدى الحق، مستغرقاً فى عين الجمع.

والأوبة صفة الأنبياء والمرسلين. قال الله تعالى: ﴿ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴾[أ].

ويقال: من رجع عن المخالفات خوفاً من عذاب الله تعالى فهو تائب، ومن رجع حياء من نظر الله تعالى فهو منيب، ومن رجع تعظيماً لجلال الله فهو أواب[2].

---

(١) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١٠٣.

(أ) سورة ص : آية: ٤٤.

(٢) أبو العزائم (محمد ماضى)، أسرار القرآن (القاهرة: ط٢، سنة ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) جـ١، ص: ١٠٢.

كما يرى جمهور الصوفية أن أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله تعالى هو مقام التوبة(١). وهنا يظهر سؤال هام مؤداه: ما العلاقة بين الفناء والتوبة؟ وفى الإجابة على هذا التساؤل المطروح نقول: التائب لم يتب فى الحقيقة، إنما الله هو الذى تاب عليه ويسرها له، فيجب على العبد أن يتوب من اعتقاده أنه تاب إلى الله ورجع إليه، ويجب أن يرد التوبة إلى أصلها وهو الله تعالى. أى جميع أعمال التوبة ودرجاتها، يتوب منها العبد كما تاب من فعله للتوبة وأسندها إلى موجدها الأول، والسابق بها إليه وهو الله تعالى.

وكذلك جميع العبادات والأعمال الظاهرة والباطنة التى يقوم بها العبد تجرى على هذه السنن المعبر عنها عند الصوفية بالفناء عن العمل. ثم الفناء عن الفناء(٢).

ونؤيد ما نقول بما يذهب إليه القشيرى فى هذا الصدد فيما يرويه عن رابعة العدوية حيث قال: قال رجل لرابعة العدوية: إنى قد أكثرت من الذنوب والمعاصى، فلو تبت هل يتوب علىّ؟ فقالت: لا، بل لو تاب عليك لتبت(٣).

ومما نستدل به أيضاً ما يراه أبو حفص الحداد(*): فيقول: «ليس للعبد فى التوبة شئ، لأن التوبة إليه لا منه».

وعلى هذا القول السابق فالتوبة ليست من أعمال الإنسان، ولكنها نعمة من نعم الله تعالى. وهذا المذهب يوافق بالتقريب مذهب الجنيد، والواقع أنه يوافق مذهبه تماماً، إذ أن من معانى الفناء عنده «الفناء عن الفعل» بنسبته إلى الحق تبارك وتعالى وتوفيقه.

---

(١) عبدالعزيز الديرينى: طهارة القلوب والخضوع لعلام الغيوب، تحقيق محمود على إبراهيم داود ص:١٠٦.

(٢) ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، هامش ص: ٢٦٠.

(٣) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٤٥، ٤٦.

(*) هو أبو حفص عمر بن سلمه توفى سنة ٢٧٠هـ وقيل سنة ٢٦٧هـ. (السلمى: طبقات الصوفية، ص: ٢٧).

وعندما ندخل مع الجنيد، إلى ميدان الصلة بين التوبة والفناء، كان للمسألة وجه آخر، بالإضافة إلى «التوفيق»، و «قضية الفعل الإنسانى» وهو صلتها بمفهوم الذنب عنده. فقد جاء على لسان الجنيد: «قرأت كتباً عديدة، لكننى لم أر شيئاً مفيداً مثل هذا البيت:

وإن قلت: ما أذنبت، قالت مجيبة   حياتك ذنب لا يقاس به ذنب

فإن مجرد انقطاع الذكر شهود للنفس، أو الغير عامة، وهو يعتبر عن هذه اللحظات الرائعة من الإحساس بالحضور مع الحق، ومن ثم أشبهت الذنب الذى يؤدى بطبيعته إلى البعد عن الحق، تبارك وتعالى.

ولكن هل وصل الجنيد إلى القول بأن الحق هو التائب على عبده بالمعنى الوجودى، لا من ناحية الفعل، أو التوفيق، أو الفناء؟

هذا ما لا نستطيع تبينه عند الجنيد، لأن طبيعة مذهبه تأبى هذا المفهوم. فالمقصود هو الفناء الشعورى، بالإضافة إلى شدة تقيده بالمنقول حسبما يرى أستاذنا الأستاذ الدكتور محمد مصطفى[(١)].

وخلاصة القول أن الجنيد قد أرسى للصوفية مفهوم التوبة بالمعنى العام والخاص. وقد تميز الأخير، بربطه بفكرة «الفناء الصوفى»، ولكنه لم يقع فى ورطة المفهوم الوجودى.

وقد احتلت التوبة عنده مكانة كبرى، كما هى فى الإسلام، إذ اعتبرها أصلاً من أصول الطريق، فى بعض نصوصه إذ يسأل سائل: كيف الطريق إلى الله تعالى؟

فيقول مجيباً: «توبة تحل الإصرار، وخوف يزيل العزة، ورجاء مزعج إلى طريق الخيرات، ومراقبة الله فى الخواطر[(*)]»[(٢)].

---

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٤٥-٤٦.

(*) الخواطر: مفردها الخاطر. والخاطر كما يعرفه أئمة الصوفية على أربعة أوجه، أولاً: خاطر من الله، وثانياً: خاطر من الملك، وثالثاً: خاطر من النفس، ورابعاً: خاطر من العدو (الكلاباذى: التعرف ص: ١٠٩).

(٢) نفس المرجع السابق، نفس الصفحات.

وهنا ينبغى أن نلاحظ أن التوبة درجات: التوبة من الذنب، ثم التوبة من استكثار الطاعة، ثم التوبة من استقلال المعصية، ثم التوبة من تضييع الوقت، ثم التوبة مما دون الحق من التوبة وغيرها. أى التوبة من التوبة[1].

فالتوبة من التوبة كما قال بعض الصوفية تعنى عندهم: أن يتوب الإنسان عن قلة صدقه فى قوله وفعله[2]. ومعنى ذلك: أن يلاحظ التائب أن التوبة قد سبقت له من الله تعالى قبل أن ينطق بها لسانه، ويعزم عليها بقلبه، لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾[أ].

والتوبة من التوبة معناها: أنه فنى عن نفسه وتاب عنها وبقى مع الله، أى ليس هناك شئ يتوب عنه[3].

فإذا علمنا أن الفناء عن الفناء هو أعلى مراحل الفناء، فإن التوبة من التوبة هى أعلى مراحل التوبة لمن استغرقه النظر إلى ربه ومتعه هذا الاستغراق من الاشتغال بأمور نفسه اكتمل فناؤه وتوبته، بل وصل إلى أعلى مراحلها[4].

ويتوجب علينا أن نتيقظ لما قاله صاحب «المنازل» بصدد التوبة: فيدلى برأيه هنا قائلاً: «لا تتم التوبة إلا بالانتهاء إلى التوبة مما دون الحق. ثم رؤية علة تلك التوبة، ثم التوبة من رؤية تلك العلة»[5]. ومن ثم يمكن القول أن الهروى يشير إلى توبة الخواص حسبما يرى الباحث. فالتوبة مما دون الله: أن يخرج العبد بقلبه عن إرادة ما سوى الله تعالى. فيعبده وحده لا شريك له بأمره وباستعانته. فيكون كله له وبه.

---

(١) ابن الخطيب: مرجع سابق، ص: ٢٦.
(٢) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية ص: ١٠٤.
(أ) سورة التوبة: آية: ١١٨.
(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٤) القشيرى: الرسالة، بشرح الشيخ زكريا الأنصارى ص: ٥١.
(٥) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ١، ص: ٢٠٤.

ومعنى التوبة مما دون الحق يتضمن مقام الفناء، ثم البقاء بعد الفناء، لا التوقف أو التلاشى عبر الفناء[1].

ولعلنا نلاحظ أن هذا أمر لا يصح إلا لمن استولى عليه سلطان المحبة. فامتلأ قلبه من الله محبة له، وإجلالاً، وتعظيماً، وذلاً، وخضوعاً، وانكساراً بين يديه وافتقاراً إليه. فإذا صح له ذلك بقيت عليه عندهم بقية أخرى، هى علة فى توبته. وهى شعوره بها، ورؤيته لها، وعدم فنائه عنها. وذلك بالنسبة إلى مقامه وحاله ذنب. فيتوب من هذه الرؤية.

فهاهنا ثلاثة أمور: توبته مما سوى الله. ورؤيته هذه التوبة، وهى علتها، وتوبته من رؤية تلك العلة. وهذا عند القوم الغاية التى لاشئ بعدها. والنهاية التى لا تكون إلا لخاصة الخاصة، وأن رؤية العبد فعله، واحتجابه به عن ربه، ومشاهدته له: عله فى طريقه موجبة للتوبة.

ولقد انتقد ابن قيم الجوزية هذا القول السابق قائلاً: وأما رؤية العبد لفعله واقفاً بمنة الله وفضله، وحوله، وقوته، وإعانته فهذا أكمل من غيبته عنه. وهو أكمل من المقام الذى يشيرون إليه، وأتم عبودية، وأدعى للمحبة، وشهود المنة على شئ لا شعور للمشاهد به ألبته[2].

كما أضاف قائلاً: «إن مراد التائب أن يتوب من رؤية التوبة. فإنها إنما حصلت له بمنة الله ومشيئته. ولو خلى ونفسه لم تسمح بها ألبته. فإذا رآها وشهد صدورها منه ووقوعها به وغفل عن منة الله عليه: تاب من هذه الرؤية والغفلة. ولكن هذه الرؤية والغفلة ليست هى التوبة، ولا جزءاً منها، ولا شرطاً لها بل هى جناية أخرى عرضت له بعد التوبة. فيتوب من هذه الجناية، كما تاب من الجناية الأولى.

---

(١) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية، ص: ٢٨٨.
(٢) ابن قيم الجوزية: مرجع سابق، ص: ٢٠٤.

فما تاب من ذنب إلا أولاً وآخراً. فكيف يقال يتوب من التوبة؟!

ونحن نميل إلى الأخذ برأى ابن قيم الجوزية فيما ذهب إليه بصدد أن التوبة لا تكون إلا من ذنب لأن هذا الرأى يتشابك مع الكتاب والسنة. كما أن هذا رأى موافق للفطرة السليمة والعقل الرشيد والواقع المشاهد. ويوضح لنا حقيقة هى من أهم الحقائق التى لا مراء فيها، والتى تخرج على هديها كبار العلماء العارفين.

كما صرح قائلاً: «والذى ساقهم إلى ذلك: سلوك وادى الفناء فى الشهود، فلا يشهد مع الحق سبباً ولا وسيلة ولا رسماً.

لكنه أضاف قائلاً: «ونحن لا ننكر ذوق هذا المقام، وأن السالك ينتهى إليه، ويجد له حلاوة ووجداً ولذة لا يجدها لغيره. وإنما يطالب أربابه والمشمرون إليه بأمر وراءه. وأن هذا هو الكمال. وهو أكمل من حال من شهد أفعاله ورآها، ورأى تفاصيلها مشاهداً لها، صادرة عنه بمشيئة الله وإرادته ومعونته. فشهد عبوديته مع شهود معبوده. ولم يغب في شهود العبودية عن المعبود. ولا بشهود المعبود عن العبودية. فكلاهما نقص. والكمال أن تشهد العبودية حاصلة بمنة المعبود وفضله ومشيئته. فيجتمع لك الشهودان. فإن غبت بأحدهما عن الآخر فالمقام مقام توبة. وهل فى الغيبة عن العبودية إلا هضم لها؟![1].

وفى رأينا تعتبر التوبة نوعاً من الفناء حيث ينظر إليها على أنها مقام من مقامات الانقطاع إلى الله والرجوع عن كل ما يخالف الأوامر الإلهية.

لكن الذى لا ينبغى إغفاله أن العارف بالله، وأسمائه، وصفاته، وحقوقه، يعلم أن العبد أحوج ما يكون إلى التوبة فى نهايته، وأنه أحوج إلى التوبة من الفناء[2]. ومن ثم يمكن أن نفهم ما يذهب إليه الهجويرى عندما يحدثنا عن التوبة

---

(١) ابن قيم الجوزية: مرجع سابق، ص: ٢٠٤.

(٢) المرجع السابق، جـ ٣، ص: ٣١٥.

فيقول: «التوبة الرجع من المعصية إلى الطاعة، ومن النفس إلى الحق»[1]. فهى ولاشك فناء عن المعاصى وعن الصفات الدنيئة، وفناء المخالفات وبقاء الموافقات[2]. وهذا تقتضيه التوبة النصوح فهو ثابت بوصف التوبة.

ويرى الباحث أن الهجويرى يتفق مع ابن قيم الجوزية فيما ذهب إليه بصدد التوبة.

وقد سئل الشبلى عن التوبة، فقال «ألا تشهد فى الدارين سواه، أى لا تشهد فى الدارين خالقاً، أو رباً، أو رازقاً، أو مؤثراً ومدبراً سواه، وإن شهدت ليس لأحد وساطة أو أثراً فى عمل ما، فلا تلتفت إلى ذلك[3].

ويعلق الشعرانى على هذا القول السابق للشبلى قائلاً: «وليس معنى هذا أن لا تشهد غير الله أصلاً من جميع الأكوان فإن ذلك لا يصح للمقربين». والشاهد على ذلك ما نراه فى معنى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : «**(أصدق كلمة قالها شاعر، كلمة لبيد) : ألا كل شئ ما خلا الله باطل**»[أ].

ونضيف بدورنا متحدثين عن توبة السالك فنقول: «أما توبة السالك فتحدث عن انتقال نفس يتم بعده استحضار الله فى كل خطوة من الخطوات وآية ذلك عصيان النفس أو إماتتها»[4].

وهنا نرى بأن التوبة فى حقيقتها ماهى إلا فناء للإرادة وإسقاط للتدبير.

فالتوبة هى بداية العبد ونهايته. وحاجته إليها فى النهاية ضرورية. كما أن حاجته فى البداية كذلك. كما نرى أن مقام التوبة أول المقامات، وأوسطها،

---

(١) الهجويرى: مرجع سابق جـ ٢ ص: ٩٣٦.

(٢) النووى: بستان العارفين، ملحق تنبيه الغافلين للسمرقندى (القاهرة: مطبعة الحلبى، د.ت) ص: ٢٤٤.

(٣) طه عبد الباقى سرور: التصوف والإمام الشعرانى، ص: ٩٥.

(أ) هذا القول رواه لبيد بن ربيعه بن مالك بن جعفر بن كلاب بن إسحاق (ابن هشام: السيرة: القاهرة: م الغنية، سنة ١٩٧٤م، جـ ٤، ص: ١٤٠، وانظر: الغزالى: إحياء علوم الدين (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٩٧٥م) جـ٢ ص: ٣٠٢.

(٤) إبراهيم بسيونى: نشأر التصوف الإسلامى (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٦٦م) ص: ١٢٠

وآخرها. فلا يفارقه العبد السالك، ولايزال فيه إلى الممات. وإن ارتحل إلى مقام آخر ارتحل به، واستصحبه معه، ونزل به.

فالتوبة هى الغاية التى يجرى إليها العارفون بالله وعبوديته. وما ينبغى له. ومن الواجب على العبد أن يتفهم حدود التوبة وصدقها فى وقتها والدوام على الحرص على ما عند الله فهو أبقى لأن ما عندنا ينفد وماعند الله باق.

ويترتب على ذلك فى ضوء ما أسلفنا أن مقام التوبة جمع المقامات كلها. فكأن التوبة هنا تعتبر بمثابة القاسم المشترك الأعظم بين المقامات حسبما يرى الباحث.

أو بعبارة أخرى محور الارتكاز التى ترتكز عليه جميع المقامات عند الصوفية إن سمح لى بهذا التعبير.

ثانياً ـ المجاهدة

يرى ابن عربى أن المجاهدة هى حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال[1]. ولقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوم قدموا من الجهاد: **«مرحباً بكم قدمتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر. قالوا: يارسول الله وما الجهاد الأكبر؟ قال: جهاد النفس»**[أ].

كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **«المجاهد من جاهد نفسه، فمن مات عن هواه فقد حى عن الضلالة وبمعرفته عن الجهالة»**[ب].

ولقد اختلفت عبارات السلف فى حق الجهاد: فقال ابن عباس رضى الله عنه: «هو استفراغ الطاقة فيه وألا يخاف فى الله لومة لائم»[٢].

ومن أقوال المحاسبى فى هذا الصدد: «من اجتهد فى باطنه ورثه الله حسن معاملة ظاهره، ومن حسن معاملته فى ظاهره مع جهد باطنه ورثه الله الهداية إليه لقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾[جـ].

وقيل للجنيد رضى الله عنه: متى يصير داء النفس دواءها؟ فقال: إذا خالفت

---

(١) ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ١٧.

(أ) رواه البيهقى فى الزهد.

(ب) رواه الترمذى وابن حنبل (انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى، مادة جهد جـ١ ص: ٣٨٩).

(٢) ابن قيم الجوزية: زاد المعاد، جـ ٣، ص: ٨.

(جـ) سورة العنكبوت: آية: ٦٩.

النفس هواها[1]. وقال الشبلى: مجاهدة النفس بالنفس خير من مجاهدة النفوس بالنفس. كما قال: إذا وجدت قلبك مع الله فاحذر من نفسك، وإذا وجدت قلبك مع نفسك فاحذر من الله[2].

ويقول السادة الصوفية إن المؤمن فى تهذيب نفسه ينتقل من العبادة إلى العبودية، ثم ينتقل من العبودية إلى العبودة. فالعبادة تكون لأهل المجاهدات، والعبودية تكون لأهل المكابدات، والعبودة تكون لأهل المشاهدات. ومن حكمهم فى هذا: النعمة العظمى الخروج من النفس لأن النفس أعظم حجاب بينك وبين الله عز وجل.

كما تجدر الإشارة إلى ما يرويه البسطامى، فقد أورد: وقفت نفسى مع المصلين فلم أر لى معهم قدماً، ووقفت نفسى مع الصائمين فلم أر لى معهم قدماً، فقلت: يارب: كيف الوصول إليك؟ فقال اترك نفسك وتعال: وينبغى هنا أن نبين أن أحوال الفناء فى الله والاتصال بالقدرة العلية، تحتاج من الطالب المجاهدة الدائمة بالعقل والقلب والشعور والاحساس، والحب العميق، أو ما يسميه السالك فى الطريق بالعشق. وتحتاج أيضاً للانضباط وحسن السير والسلوك[3].

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة فى المدرسة الشاذلية أن جميع ما تقوم بإلزام المريد به من مجاهدات إنما يهدف إلى التوجه بالمريد مباشرة نحو الهجرة إلى الله. فالقاعدة الأساسية إذن فى المجاهدة عند الشاذلية تقوم على رؤية الله فى كل شئ، فهو تعالى الذى يتولى أمر المريد سواء أقدر له أن يتبع طريق الترقى أم وهبه منته وجذبه إليه فأوصله إلى المعرفة به وتوحيده مباشرة بدون تكبد مشقة الترقى فى المقامات أو المنازل التى يتألف منها طريق السالك السيار[1].

---

(١) الغزالى: الإحياء، جـ٣، ص: ٦٤.

(٢) ابن الخطيب: ملحق روضة التعريف بالحب الشريف، ص: ٦١.

(٣) عباس المسيرى: اليوجا والتصوف والرهبنة، ص: ٧٧.

(٤) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٢٦٠.

ويتابع ابن عطاء الله شيخه الشاذلى فيقول فى وصاياه: «إنما حجاب الغيوب وجود العيوب، فالتطهر من العيب يفتح لك باب الغيب. . . وإن ملكوت الله لا يؤذن بالدخول فيه إلا لمن طهر من آفات البشرية بالتخلق بأخلاق الله، ووجوب الفناء عما سوى الله، والتحقق بالعبودية بالامتثال لأوامر الله، والاستسلام لأحكام الله، فإن تصل إلى ذلك فلك منفسح فى الغيب ومستوطن فى الملكوت[1].

كما يرى ابن عجيبة أنه إذا حضر قلب السالك، وغاب عن نفسه ووهمه لما وجد غير الله. ومعنى ذلك أنه إذا أتم السالك مجاهدة نفسه، فسوف يصل إلى المعرفة ويزول عنه الوهم ولن يجد فى الوجود حقيقة سوى الله[2].

وثمة مفارقة لطيفة حول العلاقة بين الشكر عند الشاذلى والمجاهدة[*] عند الغزالى، نتساءل معها: ما الفرق بين طريقة الشاذلى التى تقوم على الشكر لله والأنس بالنعم، والفرح بالعطايا من غير تكلف، ولا مشقة، وبين طريقة الغزالى التى مدارها الرياضة مع مخالفة النفس، من معاناة ومشقة، وسهر وجوع، وهل الطريقان متوافقان على الرياضة؟ أم هل يأمر الشاذلى مريده بالشكر بعد القرب أى بعد الرياضة، أم أن المريد المبتدئ يبدأ بالشكر على النعم والفرح بالله؟

والجواب عن هذا كما يخبرنا الدباغ: إنَّ طريق الشكر هو الأصل، وهو الذى كانت عليه قلوب الأنبياء والأصفياء، والشكر قائم على عبادة الله، وعلى إخلاص العبودية، والبراءة من جميع الحظوظ، والاعتراف بالعجز، والتقصير مع

---

(١) ابن عطاء الله: رسالته إلى إخوانه بالإسكندرية ملحق لطائف المنن، ص: ٣٣٧.

(٢) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٦٨.

(*) قال سليمان بن داود عليه السلام إن القاهر لنفسه أشد ممن يفتح المدينة وحده. وقال على بن أبى طالب رضى الله عنه ما أنا ونفسى إلا كراعى غنم كلما ضمها من جانب انتشرت من جانب آخر. من أمات نفسه يلف فى كفن الرحمن ويدفن فى أرض الكرامة ومن أمات قلبه يلف فى كفن اللعنة ويدفن فى أرض العقوبة. (الغزالى: مكاشفة القلوب ص: ٢٩).

الله، وهذا رقى للقلب على مر الزمان، ولما علم الله بصدق طريقهم أثابهم بما يقتضيه كرمه من الفتح فى معرفته ونيل أسراره.

ولما علم أهل الرياضة بما حصل لهؤلاء الشاكرين من الفتح والكشف جعلوا ذلك مطلوبهم، وذلك بالجوع والسهر، والصيام ودوام الخلوة، أى بمختلف الرياضات حتى حصلوا على ماحصلوا. فالهجرة بطريق الشكر كانت إلى الله ورسوله فى أول الأمر، لا إلى الفتح والكشف ونيل المقامات عن طريق الرياضات والمجاهدات، فالفتح يأتى بطريق الشكر هجومياً بغير تكلف من العبد ولا تشوقاً إليه، بينما العبد بطريق الرياضة فى مقام طلب التوبة والندم، والاستغفار من الذنوب، فيأتيه الفتح على هذا الحال.

والطريقتان فى رأى الشيخ الدباغ متفقتان، لكن طريقة الشكر أصوب وأخلص.

كما أن الطريقتين متفقتان على الرياضة، إلا أن الشكر يتعلق برياضة القلوب من التزام الوقوف على بابه تعالى، ومن اللجوء إليه فى الحركات والسكنات والبعد عن الغفلة(١).

بينما أهل المجاهدة لما جاهدوا ذاقوا، ولما ذاقوا سكروا، ولما سكروا شاهدوا، فلما شاهدوا ارتووا، فلما ارتووا عملوا، فلما عملوا ارتقوا، فلما ارتقوا وصلوا، فلما وصلوا فنوا، ثم بقوا فى الله، ولله، وبالله، ومع الله.

---

(١) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية، ص: ١٨٧.

ثالثاً ـ الزهد

الزهد فى الإسلام معناه: ارتفاع الإنسان بنفسه فوق شهواتها، وهذا معناه أن يتحرر تماماً من كل ما يعوق حريته[1].

وعلى ضوء هذا التعريف السابق للزهد يحدد لنا الربط بين الزهد والحرية. فمهوم الحرية فى التصوف يعنى تحرر نفس الإنسان من الهوى، ومن التعلق بالدنيا، ولذاتها، وزخرفها[2].

فالحرية أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجرى عليه سلطان المكونات، وعلامة صحتها: سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء فيتساوى عنده أخطار الأعراض على حد قول القشيرى[3].

وعلى هذا النحو يمضى ابن أدهم قائلاً: «الحر من خرج من الدنيا قبل أن يخرج منها»[4]. ولهذا قال بعض المشايخ: من دخل الدنيا وهو عنها حر، ارتحل إلى الآخرة وهو عنها حر»[5]. فكون الأكوان معك يقتضى ملك

(١) الشعرانى: الأجوبة المرضية عن أئمة الفقهاء والصوفية، تحقيق عبد البارى محمد داود، رسالتنا لدرجة الماجستير، ١٩٨٧م، ص:٢٩٩.

(٢) محمد كمال إبراهيم جعفر: التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، ص: ٢٨٢.

(٣) أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٦٩م) ص: ٢٣٧.

(٤) عبد القادر محمود: الفلسف الصوفية، ص: ١٥٩.

(٥) القشيرى: شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق وشرح أحمد الحلوانى (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، سنة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م) ص: ٦٠.

لها، واستغناؤك عنها، فأنت حينئذ حر عنها، وهى محتاجة إليك، وخادمة لك. هذا هو المعنى الحقيقى للزهد فى الإسلام[١].

ويعرف صاحب «التعرف» الزهد فى لفظة الجنيد رحمه الله بأنه خلو الأيدى من الأملاك والقلوب من التتبع. ومعنى ذلك: السخاء والجود بما فى اليد من ممتلكات، وعدم النظر بالقلب إلى أملاك الناس[٢].

ويؤكد هذا أيضاً ما ذهب إليه الجنيد وقد سئل عن الزهد فقال: «استصغار الدنيا ومحو آثارها من القلب»[٣]. وقد أشار إلى الزهد ثالثاً فقال: «امتلاء اليد وتخلى القلب»[٤].

والمعروف أن الزهد بالمعنى الصوفى أن يكون عندك المال والجاه وتزهد فيه. فالزهد أن تكون معرضاً عما تملك، لا أن تكون معرضاً عما لا تملك، فإن من لايملك شيئاً فيم يكون زاهداً؟!

والعبد إذا زهد فى دنياه بقلبه، فإن ذلك يعنى أنه فنى عن رغبته فى الدنيا وزخرفها وفى نفس الوقت بقى بالصدق والحق فيها[٥].

ومن هنا يرى الباحث أن الفناء والبقاء متكاملان.

وقد جمع أبو سليمان الدارانى أنواع الزهد كلها فى كلمة فقال: «هو ترى ما يشغلك عن الله عز وجل»[٦]. وأضاف قائلاً: كل ما شغلك عن الله تعالى من أهل أو مال أو ولد فهو عليك شئوم»[٧].

فالزهد تحويل القلب من الأشياء إلى رب الأشياء حسبما يرى الشبلى[٨].

---

(١) أبو الوفا التفتازانى: الإنسان والكون (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٥م) ص: ١٩٤.

(٢) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية، ص: ١٩١.

(٣) القشيرى: الرسالة، ص: ٣٤.

(٤) طه عبد الباقى سرور: رابعة العدوية، ص: ٩٤.

(٥) عباس المسيرى: اليوجا والرهبنة والتصوف، ص: ٦٥.

(٦) الفشنى (أحمد بن حجارى): المجالس السنية فى الكلام على الأربعين النووية، ص: ٩٥.

(٧) القشيرى: مرجع سابق، ص: ١٥.

(٨) السهروردى: عوارف المعارف، ملحق الإحياء للغزالى، جـ١، ص: ٩٦.

وأعلى مراحل الزهد عند الشبلى هو الفناء عما سوى الله تعالى. وقد أشار إلى هذا المعنى عندما قال: «أن تزهد فيما سوى الله تعالى»(١). والفناء على هذا النحو يكون سلباً للعبد عن دنياه بمحض إرادته كما أن الفناء فى الزهد يشير إلى زوال الرغبة والحرص والأمل(٢).

ويحدثنا صاحب «المنازل» عن الزهد قائلاً: «الزهد هو إسقاط الرغبة عن الشئ بالكلية».

ويعلق ابن قيم الجوزية علي ذلك قائلاً: «ويريد بالشئ المزهود فيه: ما سوى الله. والإسقاط عنه: إزالته عن القلب وإسقاط تعلق الرغبة به. وقوله بالكلية: أى بحيث لا يلتفت إليه ولا يتشوق إليه»(٣). ومن الغريب أن نجد العلاقة واضحة بين الزهد والفناء عند الصوفى الشاطح أبو يزيد البسطامى ذلك أنه جعل من زهده مراحل وأيام:

ففى المرحلة الأولى: أسقط الدنيويات. وفى الثانية: أسقط الأخرويات.

وفى الثالثة: أسقط عما سوى الله وفنى عن كل شئ فى الوجود عداه. أما الرابعة: وهى أعلى المراحل جميعاً فلم يبق له سوى الله جل شأنه(٤).

فحقيقة الزهد فى ضوء ما أسلفنا فراغ القلب مما سوى الرب تبارك وتعالى(٥)؛ وبذلك يعيش الفانى فى تسرمد روحى مع الواحد، وذلك بالخروج تماماً من هموم الدنيا ورغباتها، وترك عالم التعدد والشتات إلى جمعية قدسية مع الله فيشم رائحة الجنة وهو مازال على الأرض(٦).

وكان عبد الله بن المبارك يقول: «دعواك الزهد من نفسك يخرجك عن الزهد»(٧). وفى هذا المعنى يقول الشاذلى لمن زهد فى الدنيا: «والله لقد عظمتها

---

(١) طه عبد الباقى سرور: الحلاج، ص: ١٣٦.
(٢) النووى: بستان العارفين (هامش تنبيه الغافلين للسمرقندى) ص: ٢٢٤.
(٣) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ٢، ص: ١١.
(٤) الطوسى: اللمع، ص: ٤٦٨.
(٥) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلى، ص: ١٣٢.
(٦) مصطفى محمود: من أسرار القرآن (القاهرة: دار المعارف ط٢، سنة ١٩٧٨م) ص: ٢٧.
(٧) الشعرانى: الطبقات الكبرى، جـ ١، ص: ٥١.

إذا زهدت فيها»، بل ذهب إلى القول: ومثل هذا الزاهد فيما زهد فيه فناء الفانى عما فنى عنه، فإثبات أنك فان عن الشئ إثبات لذلك الشئ، فما لا وجود له لا يتعلق به فناء ولا زهد ولا ترك»[1].

وإلى هذا أشار صاحب «الدرة الفاخرة» قائلاً: «كمال الزهد هو الزهد فى الزهد بأن لا يعتد به ولا يراه منصباً، فإن من ترك الدنيا وظن أنه ترك شيئاً فقد عظم الدنيا. إذ الدنيا عند ذى البصائر لا شئ[2]. فالزهد فى الزهد هو استحقار مازهدت فيه واستواء الحالات عندك والذهاب عن شهود الاكتساب ناظراً إلى وادى الحقائق حسبما يرى السهروردى[3].

وإلى مثل هذا الرأى ذهب أبو سعيد الأعرابى متحدثاً عن أشياخه الصوفية إذ يقول: «إنما الزهد عندهم خروج قدر الدنيا من القلب إذ هى لا شئ، ولا يكون فى نفسه زاهداً لأنه لم يترك شيئاً إذا كانت لا شئ. وهذا لعمرى هو الزهد فى الزهد. لأنه زهد ثم لم ينظر إلى زهده، فزهده إذ لم ير شيئاً لأنه زهد فى لا شئ».

وهذا يشبه ما نقول: إنَّ حقيقة الزهد هو الزهد فى النفس، لأنه قد يزهد فى الدنيا لنفسه طلباً للعوض، فيكون ذلك رغبة على صفة، فإذا زهد فى النفس التى يريد لها الأعواض على الزهد فهو حقيقة الزهد[4].

والشاهد على ماسبق مايرويه لنا السهروردى بقوله: ليس الزهد فى الزهد الذى نرى، إنما الزهد فى الزهد بالخروج من الاختيار فى الزهد، لأن الزاهد اختار الزهد وأراده، وإرادته تستند إلى علمه، وعلمه قاصر، فإذا أقيم فى مقام الترك أى ترك الإرادة وانسلخ من اختياره كاشفة الله تعالى بمراده وكان ذلك هو

---

(١) عبد الحليم محمود: أبو العباس المرسى، ص: ٨٩.
(٢) ملا الجامى: الدرة الفاخرة، ص: ٢٤١.
(٣) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية، ص: ١١٣.
(٤) أبو طالب المكى، محمد بن على بن عطية الحارثى: قوت القلوب (لبنان: دار صادر، د.ت) جـ١ ص: ٢٨٦.

الزهد حقاً. فيترك الدنيا بمراد الحق لا بمراد نفسه فيكون زهده بالله تعالى حينئذ، أو يعلم أن مراد الله منه التبس بشئ من الدنيا، فما يدخل بالله فى شئ من الدنيا لا ينقص عليه زهده. فالزاهد هذا استوى عنده وجود الدنيا وعدمها، إن تركها تركها بالله، وإن أخذها أخذها بالله[1]. وهذا هو الزهد فى الزهد.

ويستطرد السهرودى قائلاً: وقد رأينا بعض العارفين من أقيم فى هذا المقام. وفوق هذا مقام آخر فى الزهد وهو لن يرد الحق إليه اختياره لسعة علمه وطهارة نفسه فى مقام البقاء فيزهد زهداً ثالثاً، ويترك الدنيا بعد أن مكن من ناصيتها وأعيدت عليه موهوبة، ويكون تركه الدنيا فى هذا المقام باختياره، واختياره من اختيار الحق، فقد يختار تركها حيناً تأسياً بالأنبياء والصالحين. وهذا مقام التصوف لأقوياء العارفين زهدوا ثالثاً بالله كما رغبوا ثانياً بالله كما زهدوا أولاً بالله. وهذا يشبه من قال: إنَّ حقيقة الزهد فى الفناء هو الزهد فى البقاء لأن العبد ربما زهد فى الفناء فلم يزهد فى البقاء فيكون فيه بقية من الرغبة. فإذا زهد فى البقاء فهو حقيقة الزهد فى الفناء إذا كان الفناء يراد للبقاء[2].

---

(١) السهروردى: مرجع سابق، ص: ٢٣٣.

(٢) أبو طالب المكى: المرجع السابق، نفس الصفحة.

رابعاً ـ الـورع

اختلف الناس فى الورع على ثلاثة أقـوال ساقهـا المحاسبـى فى «المكاسـب»:
١ ـ ترك ما حاك فى الصدر، من جميع الحكايات ٢ ـ الوقوف عند كل شبهة، إذا لم يتبين فيها الحلال من الحرام. ٣ ـ ترك ما لا بأس به مخافة ما به بأس[١].

وقد عرفه بعضهم بأنه: الخروج من كل شبهة ومحاسبة النفس فى كل طرفة[٢]. وسئل بعضهم عن الورع فقال: هو أن تطالب نفسك بما يطالب به الشريك الشحيح شريكه فينافسه فى النقير[*] والقطمير[**][٣].

ومما رواه الحسن بن على رضى الله عنهما قال: «حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم: **«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»**[أ].

وقال أبو بكر الصديق رضى الله عنه: كنا ندع سبعين باباً من الحلال مخافة

(١) المحاسبى: القصد والرجوع إلى الله، تحقيق عبد القادر عطا (القاهرة: دار التراث العربى ط١، سنة ١٤٠٠هـ) ص: ٤٦١، والرزق الحلال وحقيقة التوكل على الله، تحقيق عثمان الخشت (القاهرة: ط١ سنة ١٩٨٤) ص: ٧٣، وانظر: عبد الله بن المبارك: الزهد والرقائق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمى (القاهرة: دار عمر بن الخطاب، د.ت) ص: ٥٦.
(٢) الطوسى: اللمع، ص: ٥٠.
(٣) القشيرى: شرح أسماء الله الحسنى، ص: ١٣٦.
(*) النقير: النكتة فى ظهر النواة كالنقرة والنقر بكسر النون والأنقور الضم (الفيروزبآدى: القاموس المحيط، جـ٢، ص: ١٥٢).
(**) القطمير: القطمير والقطمار بكسرهما شق النواة أو القشرة التى فيها (المرجع السابق ص:١٢٤).
(أ) رواه الترمذى وقال حديث حسن صحيح، ويقول الإمام النووى: معناه: اترك ماتشك فيه، وخذ ما لا تشك فيه.

أن نقع فى باب من الحرام[1]. وقال أيضاً: أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾[أ]

فقال: لا أدرى. فقيل له: قل من ذات نفسك. قال: أى أرض تقلنى، وأى سماء تظلنى إذا قلت فى كتاب الله تعالى برأيى ما لا أعلم[2].

وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: «بالورع عما حرم الله يقبل الدعاء والتسبيح»[3].

وقال أبو هريرة رضى الله عنه: «جلساء الله غداً أهل الورع والزهد». ومن كلام بعض الصالحين: لكل عمل كمال، وكمال الدين الورع[4].

كما قال بعض السلف: فتشت الورع فما وجدت فى شئ أقل منه فى اللسان[5].

ويحكى عن الفضيل أنه قال: يزعم الناس أن الورع شديد وما وردّ علىّ أمران إلا أخذت بأشدهما، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك[6].

وفى خبر مسند عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: «**لو صليتم حتى تكونوا كالحنايا، وصمتم حتى تكونوا كالأوتار ما نفعكم ذلك إلا بورع صادق**[ب]».

ومما يحكى عن الإمام الجنيد رضى الله عنه قوله: «الورع فى الكلام أشد منه فى الاكتساب وهو يدل على تدقيق فى تحرى الشبه، ولا ينتبه إلى ذلك إلا

---

(١) القشيرى: الرسالة، ص: ٩٠.

(أ) سورة عبس: آية: ٣١.

(٢) النووى: بستان العارفين، ملحق تنبيه الغافلين للسمرقندى، ص: ٤٧.

(٣) ابن رجب: جامع العلوم، الحكم جـ١، ص: ٢٢٨.

(٤) ابن الأشبيلى: الذخائر والأعلاق، ص: ٧٢.

(٥) المكى: قوت القلوب، جـ ١، ص: ٩٦.

(٦) محمد محمود مصطفى عميرة: جوانب من عظمة الرسول، ص: ١٠.

(ب) رواه أبو ذر مع الاختلاف فى اللفظ. وأوله: يا أبا ذر كن ورعاً تكن أعبد الناس.

القليل. وقد وضع الجنيد بجودة تعبيره هذه الحقيقة على هيئة كلمة موجزة، إذ يقول: «أعلم الناس بالآفات أكثرهم آفة»[(١)].

ولهذا يضع الجنيد قاعدة هامة من قواعد الورع، تقوم على أساس التقصى فى تطهير الباطن، ويقول ما بلغ أحد درج الحقيقة إلا وجب عليه التقيد بحقوق العبودية وحقيقتها، وصار مطالباً بآداب كثيرة لم يطالب الله بها غيره.

ومما ذكره السلمى فى «طبقاته» نقلاً عن الوراق أنه قال: «لا يصل العبد إلى شئ من التقوى وعليه بقية من الزهد والورع[(٢)]. ويؤيد هذا أيضاً ما يرويه المحاسبى حيث قال: أصل الطاعة الورع وأصل الورع التقى، وأصل التقى محاسبة النفس[(٣)].

كما يصور لنا يحيى بن معاذ العلاقة بين الورع والزهد قائلاً: كيف يكون زاهداً من لا ورع له؟ تورع عما ليس لك، ثم ازهد فيما لك[(٤)].

ويعرج بنا قائلاً: الورع على وجهين: ورع فى الظاهر، وورع فى الباطن. فورع الظاهر: أن لا يتحرك إلا لله. وورع الباطن: هو أن لا تدخل قلبك سواه[(٥)].

وهنا ينبغى أن نشير إلى ماذكره الشبلى عن الورع: «الورع أن تتورع عن كل ما سوى الله تعالى[(٦)].

ويعود يحيى بن معاذ فيقول: من لم ينظر فى الدقيق من الورع لم يصل إلى الجليل من العطاء[(٧)]. فالورع ألا تتحرك ولا تسكن إلا وترى الله فى الحركات

---

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٥٤.

(٢) السلمى: طبقات الصوفية، ص: ٧٢، ويراجع فى ذلك: ابن حبان: روضة العقلاء ص: ٤٤.

(٣) ابن عبد الله الباهلى الأشبيلى: مرجع سابق، ص: ٦٩.

(٤) السلمى: مرجع سابق، ص: ٢٦.

(٥) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ٢، ص: ١٦.

(٦) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٥٦.

(٧) عبد الحليم محمود: أبو مدين الغوث (القاهرة: م الدار المصرية للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٦) ص: ٦٩.

والسكون. فإذا رأى الله ذهبت الحركة والسكون وبقى مع الله، فالحركة ظرف لما فيها[1].

ومن المأثور عن أحد الصوفية أنه قال: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه، فإذا رأيت الله فيه ذهبت[2]. والورع كما يعرفه ابن عجيبة هو: كف النفس عن ارتكاب ما تكره عاقبته[3]. وقد سئل الشبلى عن الورع فقال: الورع أن تتورع عن أن يشك قلبك عن الله طرفة عين[4]. فكل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك[5].

فأصل الورع أن يتعاهد المرء قلبه لكى لا يتفكر فيما لا يعنيه فكلما ذهب قلبه إلى ما لا يعنيه عالجه حتى يرده إلى ما يعنيه[6].

ولقد سئل الجيلانى عن أى شئ يقرب إلى الله عز وجل؟ فقال: لذلك ابتداء وانتهاء، فابتداؤه الورع وانتهاؤه الرضا والتسليم والتوكل[7]. فالعلاقة بين الرضا والورع ألا يتكلم العبد إلا بالحق غضب أو رضى، وأن يكون اهتمامه بما يرضى الله[8].

والورع مرتبة فوق الزهد[*]. وهو أن تدع ما فيه شك من المباح مهما كانت الحاجة إليه[9]. ولعلنا إذا رجعنا إلى ما يحكيه الشاذلى عن المتورعين نجده يقول:

---

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ١٢٥.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص: ٢٧.

(٤) المرجع السابق، ص: ١٧.

(٥) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلى، ص: ١٣١.

(٦) السمرقندى: تنبيه الغافلين، ص: ٢٠٧.

(٧) الجيلانى: فتوح الغيب، ص: ١١٣.

(٨) ابن عجيبة: المرجع السابق نفس الصفحة.

(*) مما يروى عن أبى بكر الوراق أنه قال: من اكتفى بالكلام عن العلم دون الزهد والفقه تزندق، ومن اكتفى بالزهد دون الفقه والكلام ابتدع، ومن اكتفى بالفقه دون الزهد والورع تفسق، ومن تفنن فى الأمور كلها تخلص. (القزوينى: مختصر شعب الإيمان ص: ٣٤).

(٩) ابن الخطيب: ملحق روضة التعريف بالحب الشريف، ص: ٣٧.

«. . . انتهى بهم الورع إلى الأخذ من الله عن الله والقول بالله، والعمل لله وبالله على البينة الواضحة، والبصيرة الفائقة، فهم فى عموم أوقاتهم وسائر أحوالهم لا يدبرون، ولا يختارون، ولا يريدون، ولا يتفكرون، ولا ينظرون، ولا ينطقون، ولا يبطشون، ولا يتحركون إلا بالله ولله من حيث يعلمون[١].

كما أن الورع ينشأ عنه العز والحرية. وقد نبه عليه ابن عطاء الله بقوله: «أنت حر مما أنت عنه آيس، وعبد لما أنت فيه طامع».

ويقول أيضاً: أنت مع الأكوان ما لم تشهد المكون فإذا شهدت المكون كانت الأكوان معك[٢]. وقال فى «لطائف المنن» إن ورع الخصوص لا يفهمه إلا القليل، فإن من جملة ورعهم تورعهم أن يسكنوا لغيره، أو يميلوا بالحب لغيره، أو تمتد أطماعهم بالطمع فى غير فضله وخيره. ومن ورعهم: ورعهم عن الخوف مع الوسائط والأسباب، وخلع الأنداد والأرباب. وورعهم عن الوقوف مع العادات، والاعتماد على الطاعات، والسكون إلى أنوار التجليات كما تورعوا عن الدنيا وفاء وعن الآخرة صفاء.

---

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ١٢٣.
(٢) المرجع السابق، ص: ١٢٢.

خامساً ـ الخوف والرجاء

الخوف اسم جامع لحقيقة الإيمان، وهو علم الجود والإيقان، وهو سبب اجتناب كل نهى ومفتاح كل أمر وليس شئ يحرق شهوات النفوس فيزيل آثار آفاتها إلا مقام الخوف[1].

أما الرجاء فهو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده. والرأى الصحيح عند الصوفية أن يستوى الخوف والرجاء بحيث يكون العابد بينهما كالطائر بين جناحيه. فالرجاء يستلزم الخوف ولولا ذلك لكان أمناً، والخوف يستلزم الرجاء ولولا ذلك لكان قنوطاً ويأساً. وكل أحد إذا خفته هربت منه إلا الله تعالى فإنك إذا خفته هربت إليه، فالخائف هارب من ربه إلى ربه.

وقد مدح الله أهل الخوف والرجاء بقوله: ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ ﴾[أ].

وقال تعالى: ﴿ تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا ﴾[ب].

وقال سهل: لا يصح الخوف إلا لأهل الرجاء. وقال مرة: العلماء مقطوعون إلا الخائفين، والخائفون مقطوعون إلا الراجين[2].

---

(١) أبو طالب المكى: قوت القلوب، جـ١، ص: ٢٢٥، وانظر: على الطنطاوى: تعريف عام بدين الإسلام (القاهرة: دار الفكر، ط١٠، سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م) جـ١، ص: ٧٨.

(أ) سورة الزمر: آية: ٩.

(ب) سورة السجدة: آية: ١٦.

(٢) أبو نعيم: الحلية جـ ١، ص: ٢١٩، وانظر: ابن عطاء الله: تاج العروس (القاهرة: م الميمنية، سنة ١٣٢٢هـ) ص: ٣٤.

فالخوف والرجاء متلازمان يستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر. نعم يجوز أن يغلب أحدهما على الآخر وهما مجتمعان ويجوز أن يشتغل القلب بأحدهما ولا يلتفت إلى الآخر فى الحال لغفلته عنه وهذا لأن من شرط الخوف والرجاء تعلقهما بما هو مشكوك فيه إذ المعلوم لا يرجى ولا يخاف[1]. والجمع بين الخوف والرجاء سنة الله وسنة رسله عليهم السلام وسنة دين الإسلام[2]. والجمع بين الخوف والرجاء من وجهين: أحدهما أن يرجو حين يذكر صفات ربه ويخاف حين يذكر صفات نفسه لقوله تعالى: ﴿ مَّنْ خَشِيَ ٱلرَّحْمَٰنَ ﴾[أ]

فسماه بالرحمن فى حال خوفه.

وثانيهما: أن يخاف على نفسه ويرجو لغيره. وتأمل قول الخليل عليه السلام فى نفسه على نفسه: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴾[ب].

فلابد للمؤمن من خوف ورجاء. والخوف بلا رجاء قنوط والرجاء بلا خوف غرور، فالخوف والرجاء حقيقتان متلازمتان، ولذلك قيل: الخوف كله لأهل الرجاء إلا اليأس من رحمة الله والرجاء كله لأهل الخوف إلا الأمن من مكر الله.

قال يحيى بن معاذ: من عبد الله بمحض الخوف غرق فى بحار الأفكار، ومن عبده بمحض الرجاء تاه فى مغارة الاغترار، ومن عبد الله بالخوف والرجاء استقام على المحجة البيضاء، ومن عبد الله بالمحبة المجردة من الخوف والرجاء فقد تزندق وسلك مسلك القائلين بعدم الاكتساب والاختيار وسلب فاعلية العبد بالكلية، وأنه مدفوع استعمل بكل وجه واعتبار فلا تكليف إذن حتى يترتب عليه الخوف والرجاء[3].

---

(١) الغزالى: الإحياء، جـ ٤، ص: ١٦١.

(٢) ابن المرتضى اليمانى: إيثار الحق على الخلق، ص: ٣٩١.

(أ) سورة ق: آية: ٣٣.

(ب) سورة الشعراء: آية: ٨٢.

(٣) السيد دحلان: تقريب الأصول، ص: ٢٨٦.

وقال النصراباذى(*): الخوف يبعدك عن المعصية، والرجاء يحركك إلى الطاعات[1]. فالخوف هو الانخلاع عن طمأنينة الأمن[2]. والرجاء رؤية الجلال بعين الجمال. وقيل: قرب القلب من ملاطفة الرب[3].

ومما يروى عن الجنيد بهذا الصدد أنه قال: «الخوق يقبضنى، والرجاء يبسطنى» ولتوضيح هذا المعنى يعلق ابن عجيبة عليه قائلاً: وقوله رضى الله عنه: الخوف يقبضنى، لأن العبد فى حالة الخوف يشهد ما منه إلى الله من الاساءة، فينفتح له باب الحزن، وفى حالة الرجاء يشهد ما من الله إليه من الإحسان فينفتح له باب الرجاء والبسط[4].

ويرى الباحث هنا أن ابن عجيبة متأثر بحكمة ابن عطاء الله السكندرى التى يقول فيها: «إذا أردت أن يفتح لك باب الخوف فاشهد مامنك إليه، وإذا أردت أن يفتح لك باب الرجاء فاشهد مامنه إليك»[5].

كما قيل للجنيد رضى الله عنه: كيف السبيل إلى الانقطاع إلى الله تعالى؟ فأجاب قائلاً: بتوبة تزيل الاصرار، وخوف يزيل التسويف، ورجاء يبعث على مسالك العمل، وإهانة النفس بقربها من الأجل وبعدها من الأمل[6].

ومن الروايات المأثورة عن الجنيد قوله: «إذا قبضنى بالخوف أفنانى عنى، وإذا بسطنى بالرجاء ردنى علىّ».

ولكى نستوضح ذلك ننظر فيما تعرض له صاحب «إيقاظ الهمم» معلقاً على هذا القول، قال: وقوله: «إذا قبضنى بالخوف أفنانى عنى: أى إذا تجلى باسمه

(*) هو أبو القاسم إبراهيم بن محمد النصراباذى. توفى سنة ٣٦٩هـ.
(١) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١١٨.
(٢) عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية، ص: ١١٠
(٣) السهروردى: عوارف المعارف، ملحق الإحياء، جـ ٤، ص: ٣٧٠.
(٤) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ١٦٤.
(٥) ابن عطاء الله السكندرى: الحكم، بشرح مصطفى أبو العلا، جـ١، ص: ٣١٠.
(٦) ابن عجيبة: الفتوحات الإلهية، ص: ٤٦.

الجليل ذاب جسمى من هيبة المتجلى. وإذا بسطنى بالرجاء بأن تجلى لى باسمه الجميل أو الرحيم ردّ نفسى ووجودى على[1].

فيكاشف الله عز وجل القلوب مرة بجلاله، ومرة بوصف جماله، فإذا كاشفها بوصف جلاله صارت أحوالها دهشة واندهاشاً، وإذا كاشفها بجماله صارت أحوالها تعطشاً وعطشاً، والسالك إلى الله إذا كاشفه سبحانه وتعالى بجلاله أفناه، وإذا كاشفه بجماله أحياه[2].

والفناء هنا هو فناء إجلال وحب إذن، لا فناء عين. فناء القلب المستغرق فى أنوار الجلال الإلهى عما سواه[3].

والكمال هو الخط المشترك من الجمال والجلال معاً، فهو عبارة عن ماهية الله، وهذه الماهية غير قابلة للإدراك والغاية، لأنه ليس لكماله غاية ولا نهاية. والله سبحانه وتعالى هو الذى يدرك ماهيته[4].

ويجب أن نعلم أن أهل المعرفة فى نهايتهم ربما التبس حالهم بأهل البدايات فى بدايتهم. فإنّ المريد فى مبدأ إرادته تؤثر فيه المخاوف لعدم استيلاء سلطان الحقيقة عليه، فإذا تحقق فناؤه لم تؤثر فيه الواردات ولم يدخل تحت حكم العادات: فإذا ردّ إلى حال البقاء أثرت الأشياء فيه كحاله فى بدايته[5].

قال تعالى: ﴿ مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ ﴾[أ].

ومن هنا نجد المريد يخوف فيخاف، والعارف يخوف فيخاف، استويا فى الظاهر سواء. فخوف المريد لأجل حجته. وخوف العارف لكمال معرفته.

ومن هنا أيضاً: لا نفضل عبداً واثقاً بلطفه ومنته على خائف من غيب

---

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ١٦٤.
(٢) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية، ص: ١٢٣.
(٣) طه عبد الباقى سرور: التصوف والإمام الشعرانى، ص: ٩٧.
(٤) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية، ص: ٣٥١.
(٥) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٢١٤.
(أ) سورة طه : آية: ٥٥.

مشيئته. وكذلك لا نفضل عبداً وقف مع ظاهر الوعد على عبد ردّ إلى وجود الأزلية فاقتطع عن الوقوف.

فالعامة إذا خوفوا خافوا، وإذا رجوا رجوا، والخاصة متى خوفوا رجوا، ومتى رجوا خوفوا حسبما يرى المرسى[1].

ويحدثنا ابن عطاء الله بقوله عن الخوف: لا يخرج الشهوة من القلب إلا خوف مزعج أو شوق مقلق[2]. وبقوله عن الرجاء: «أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار، وهو لم يتب من هفواته».

ويتابع ابن عجيبة صاحب «الحكم» فيقول فى شرحه عن الرجاء هو تمنى الشئ مع السعة فى أسبابه وإلا فهو أمنية».

وهذا هو المعنى الذى يقصده فى «معراج التشوف» أيضاً فقال: الرجاء سكون القلب فى انتظار محبوب بشرط السعى فى أسبابه وإلا فأمنية وغرور، فرجاء العامة حسن المآب بحصول الثواب، ورجاء الخاصة حصول الرضوان والاقتراب، ورجاء خاصة الخاصة التمكين من الشهود وزيادة الترقى فى أسرار الملك المعبود[3].

وخاتمة القول: فالخوف والرجاء متقاربان فى المعنى ولا يتجرد أحدهما عن الآخر، لأن الخائف من شئ راج للنجاة منه، والراجى لشئ خائف أن يفوته. فالرجاء متصل بخوف خفى، والخوف متصل برجاء خفى. إذا أفرط الخوف أوقع فى اليأس والقنوط، وإذا أفرط الرجاء أوقع فى التهاون فى العمل[4].

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٩٥.
(٢) ابن عطاء الله: الحكم بشرح مصطفى أبو العلا، جـ٢، ص: ٢٢.
(٣) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص: ٦.
(٤) عماد الدين الأموى: حياة القلوب، ص: ١٨٨.

سادساً ـ الفقر

الفقر عند الصوفية معناه الحاجة، والحاجة إلى الله تعالى على الحقيقة[1]. هو الانشغال بالله، لا بغيره، فالانشغال بالله والركون إليه لم يزل ولم يتغير، وهذا هو فقر العارفين، فإنهم يشعرون رغم ما يملكون من مال وجاه أنهم مفتقرون إلى الله سبحانه وتعالى على الدوام.

فالفقر هو التبرى من رؤية الملكية، وإرسال النفس فى أحكام الله تعالى[2]. كما أن الفقر الصوفى لا يعنى العدم فى ملكية الشئ، بل يعنى الافتقار الذى هو عنده تمام الغنى. فالاستغناء بالله عز وجل، والافتقار إلى الله عز وجل، يوجب كل منهما إلى مرضاة الله. فإذا صح الافتقار إلى الله كمل الغنى بالله تعالى، فلا يقال أيهما أتم؟ لأنهما حالان لا يتم أحدهما إلا بتمام الآخر، ومن صحح الافتقار صحح الغنى، كما يروى صاحب «اللمع» عن الجنيد[3].

ومن هذا يتبين لنا أن الجنيد هو أول من فلسف معنى الفقر الصوفى، لا بمعنى العدم فى ملكية شئ، بل بمعنى الافتقار الذى هو عنده (تمام الغنى)[4].

فللجنيد كلام دقيق عن مصطلحى «الغنى» و «الفقر» وهما عنده متلازمان،

---

(١) ابن مفلح المقدسى: الآداب الشرعية (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، سنة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م) جـ٢، ص: ٢٣.

(٢) ابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين (القاهرة: ط٣، سنة ١٤٠٠هـ) ص: ٤٥.

(٣) الطوسى: اللمع، ص: ٢٩١.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

فالفقر التام إلى الله غنى تام عن الخلق وحرية تامة أيضاً، فالفقر الكامل عبودية كاملة للحق وغنى به[1].

ويعلق ابن قيم الجوزية على ذلك قائلاً: «فالاستغناء بالله هو عين الفقر إليه، وهما عبارتان عن معنى واحد، لأن كمال الغنى به هو كمال عبوديته، وحقيقة العبودية كمال الافتقار إليه من كل وجه، وهذا الافتقار هو عين الغنى»[2].

وبهذا الصدد يقول ابن عربى: «العبادة الحقة هى ما تحقق فيها الافتقار المطلق من جانب العبد والغنى المطلق من جانب الحق، والله وحده هو الغنى المفتقر إليه، بل إن الافتقار إلى الأسباب افتقار فى الحقيقة إلى الله وحده. ولهذا يقول ابن عربى فى شرح الآية الكريمة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ﴾[أ].

الفقراء هم الذين يفتقرون إلى كل شئ من حيث أن ذلك الشئ هو مسمى الله. فإن الحقيقة تأبى أن تفتقر إلى غير الله. وقد أخبر الله أن الناس فقراء إلى الله على الإطلاق والفقر حاصل منهم، فعلمنا أن الحق قد ظهر فى كل ما تفتقر إليه[3].

ولقد سئل الجنيد عن الفقير الصادق فأجاب قائلاً: «هو أن لا يستغنى بشئ، ويستغنى به كل شئ». كما يفسر زوال الفقر عن المشاهدة، إذ يقول: «إنهم استغنوا بما كان بدا، فخرجوا عن الفاقة»[4].

ويفسر كذلك صورة الفقير الراضى فى قمة العزة إذا قورن بغيره، فقد سئل: من أعز الناس؟ فقال: الفقير الراضى، لأن الغنى بالله هو قمة العزة به، مع-

---

(١) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد، هامش ص: ٢٠٩.

(٢) ابن قيم الجوزية: المرجع السابق، ص: ٤٤، ٤٥.

(أ) سورة فاطر آية: ١٥.

(٣) ابن عربى: الفتوحات المكية، جـ٣، ص: ٢١.

(٤) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٨٦.

كونه قمة الفقر إليه[١]. والفقر الكامل هو الغنى التام بالله، يقول الجنيد: «النفس التى أعزها الله بحقيقة الفناء تزول عنها موافقات الفاقات»[٢].

وفوق ذلك ما ساقه الجنيد عندما يعرض لوصف بلاء أهل الفناء، حيث قال: أقام لها عطشها إليه من كل مأتم مأتماً، ورفع لها فى كل كسوة علماً، يذيقها طعم الفقر، ويجدد عليها رؤية احتمال الجهد، أى الشعور الدائم فى كل الأحوال بالفقر إلى الله».

ويقول أيضاً : «إنَّ الله كشف لعباده معايبهم فى ذكر الطين لهم، وعرف مقاديرهم بذكر النطفة، أشهدهم على عجزهم فى تقبلهم، ليعرفوا فاقتهم إليه فى كل حال[٣]. وهكذا يتحول معنى الفقر إلى العبودية الكاملة التى لا تعنى عند الجنيد سوى العود إلى الشعور بحال مشابه لما كان عليه أثناء أخذ الميثاق، وهى الحال التى بحلوله دائماً، أن يفسر على ضوئها فكرة «الفناء» وهى أحد مفاتيح مذهبه، إن لم تكن المفتاح الأول.

والجنيد على أية حال، يشير إلى الحقيقة اللازمة فى قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴾[أ].

وقد قال ابن تيمية فى هذا المعنى «من أراد السعادة الأبدية فليلزم عتبة العبودية»[٤]. ويحكى عن بعض العارفين أنه قال: دخلت على الله من أبواب الطاعات كلها فما دخلت عليه من باب إلا رأيت عليه الزحام. فلم أتمكن من الدخول، حتى جئت باب الذل والافتقار فإذا هو أقرب باب إليه وأوسعه، ولا مزاحم فيه ولا معوق. فما هو إلا أن وضعت قدمى فى عتبته، فإذا هو سبحانه وتعالى قد أخذ بيدى وأدخلنى عليه[٥].

---

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٨٦.
(٢) محمد مصطفى: مرجع سابق، ص: ٨٦.
(٣) نفس المرجع السابق، ص: ٨٣، ٨٤.
(أ) سورة فاطر آية: ١٥.
(٤) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين جـ ١ ص: ٣٢٤.
(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

ولعل هذا القول السابق للجيلانى كما يرى الباحث حيث قال: «أتيت الأبواب كلها فوجدت عليها ازدحاماً، فأتيت باب الذل والانكسار فوجدته خالياً، فدخلت منه[(١)].

ويؤيد رأينا هذا ما ينقله لنا البسطامى، حيث قال: «يا رب بماذا أتقرب إليك قال: بما ليس لى الذلة والافتقار[(٢)].

ويؤيد ذلك أيضاً ما ذكره ابن عطاء الله فى قوله تعالى: ﴿ فَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَ ﴾[(أ)].

أى افتقر إلى الله تعالى مع تبرئك من الحول والقوة»[(٣)].

ثم يعرج بنا قائلاً: «الفقير هو المجرد عن العلائق، المعرض عن العوائق، لم يبق له قبلة ولا مقصد إلا الله تعالى، وقد أعرض عن كل شئ وتحقق بحقيقة لا إله إلا الله»[(٤)].

ومن استغاثاته التى يرى فيها أن الخير المطلق فى نسيان الذات والأحوال، ويؤكد فيها مذهبه الشاذلى السنى فى أن الاعتداد بالفقر ذنب رغم توسله بالفقر إلى الله، وأن المحاسن لاتظهر إلا بفضل الله، والمساوئ لا تظهر إلا بعدل الله: «إلهى أنا الفقير فى غناى، فكيف لا أكون فقيراً فى فقرى. أنا الجاهل فى علمى فكيف لا أكون جهولاً فى جهلى. إلهى منى ما يليق بلؤمى، ومنك ما يليق بكرمك. إلهى إن ظهرت المحاسن منى فبفضلك ولك المنة علىّ، وإن ظهرت المساوئ فبعدل لك ولك الحجة علىّ. هأنا أتوسل إليك بفقرى إليك، وكيف أتوسل إليك بما هو محال أن يصل إليك؟ أم كيف أشكو إليك حالى وهى لا تخفى عليك.. أم كيف تخيب آمالى وهى قد وفدت إليك..» إلهى هذا ذلى

---

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٢٢٤.

(٢) النبهانى (يوسف بن اسماعيل): جامع كرامات الأولياء (لبنان، بيروت: المكتبة الشعبية ط ٢، سنة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م) جـ ١، ص: ٨٠.

(أ) سورة هود آية: ١١٢.

(٣) السيد دحلان: مرجع سابق، ص: ٣٠٢.

(٤) عبد الحليم محمود: أبو مدين الغوث (القاهرة: م الدار المصرية للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٦م) هامش ص: ١٠٠.

ظاهر بين يديك، وهذا حالى لايخفى عليك، بك استنصر فانصرنى، وعليك أتوكل فلا تكلنى، وإياك أسأل فلا تخيبنى، وفى فضلك أرغب فلا تحرمني، ولجنابك أنتسب فلا تبعدنى، وببابك أقف فلا تطردنى[1].

وقد قيل: الخليل بمعنى الفقير، فجائز أن يكون إبراهيم سمى خليل الله بأنه أحبه محبة كاملة، وجائز أن يكون لأنه لم يجعل فقره وفاقته إلا إليه[2].

ومما يلفت النظر أن ننقل هنا ما ساقه الكاشانى فى «اصطلاحاته» موضحاً معنى من معانى الفناء قائلاً فيه: «سواد الوجه فى الدارين». ويعنى به: الفناء فى الله بالكلية، بحيث لا وجود لصاحبه ظاهراً وباطناً، دنيا وآخرة، وهو الفقر الحقيقى والرجوع إلى العدم الأصلى، ولهذا قالوا: إذا تم الفقر فهو لله[3].

ونرى هنا: أن المعنى السالف الذكر الذى أراد به الكاشانى الفقر الحقيقى لم يتحدث به أحد مثلما ذهب الكاشانى.

ثم يجئ السؤال عن حقيقة الفقر فنقول: «إنَّ حقيقة الفقر تعنى توجه العبد بجميع جوارحه إلى الله»[4]. وقيل: حقيقة الفقر بأن لا يستغى الفقير فى فقره بشئ إلا بمن إليه فقره. ولذا قيل: إنَّ أبا الحسن الشاذلى قدس الله سره لما دخل على شيخه عبد السلام قال له: يا أبا الحسن بم تلقى الله؟ قال: بفقرى، فقال له: والله لئن لقيت الله بفقرك لتلقينه بالصنم أعظم ولا تصح حقيقة الفقر إلا بالغيبة عن الفقر وإلا كنت غنياً بفقرك[5].

فحقيقة الفقر أن لا تكون لنفسك، ولايكون لها منك شئ، بحيث تكون كلك لله. وإذا كنت لنفسك فثم ملك واستغناء مناف للفقر.

وتصديقاً لما سبق ذكر ما يرويه الشاذلى: «من أراد أن لا يكون للشيطان عليه

---

(١) ابن عطاء الله: الحكم بشرح ابن عباد الرندى، جـ ١، ص: ١٣٢.
(٢) ابن الجوزى: زاد المسير فى علم التفسير، جـ ١، ص: ٢١١.
(٣) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ١١٧.
(٤) ابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين، ص: ١٥.
(٥) ابن عطاء الله: الحكم بشرح عبد الله الشرقاوى، ص: ١٤٧.

سبيل فليصحح الإيمان والتوكل والعبودية لله على بساط الفقر، واللجؤ والاستعاذة بالله.

قال تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَيۡسَ لَهُۥ سُلۡطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ﴾(أ).

وبذلك ينطبق على هذا النوع من الفقر القول: «أن لايكون لك، فإذا كان لك لا يكون لك»[1]. ومعنى ذلك أن لايتعلق الإنسان بقلبه فيما يملك، وواضح أن الهدف من وراء ذلك هو «نفض اليد من الدنيا، وصيانة القلب من إظهار الشكوى[2].

وعلى هذا فالإنسان الصادق على مايرى الشاذلى: «هو الذى يتحقق بأوصافه من الفقر والضعف والعجز والذلة، ويعرف أنها من أوصاف العبودية، فليجلس عليها ناظراً لأوصافه تعالى من الغنى والقدرة والعزة، ويعرف أنها من أوصاف الربوبية وبذلك يعلم حقيقة نفسه.

وعلى هذا فإن هذا النوع من الفقر له وظيفة معرفية تساعد السالك على الوصول إلى الله تعالى، فإذا شعر السالك بحاجته وافتقاره إلى الله تعالى سواء فى الرزق أو فى غيره من الأمور، فإنه يعرف أن صفاته الإنسانية ناقصة بالإضافة إلى صفات الكمال الإلهية، وهذا هو ما عبر عنه ابن عطاء الله أيضاً بقوله: «ألا ترى أن الحاجة باب إلى الله وسبب موصل إليه»[3].

من خلال ما تقدم يتضح لنا أن الفقر على ثلاث درجات:

الأولى: هو فقر الزهاد: وهو التبرى من رؤية الفقر.

الثانية: التبرى من رؤية الأعمال، والأحوال، والمقامات.

الثالثة: التبرى من رؤية كونا متبرياً.

(أ) سورة النحل : آية: ٩٩.

(١) الكلاباذى: مرجع سابق، ص: ١٩٥.

(٢) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص: ١٨.

(٣) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير، ص: ٤٤.

سابعاً - الصدق

يرى الصوفية أن الصادق هو من اعتاد الصدق، فإذا وصل إلى العادة أصبح صدوقاً، وهنا يصبح الصدق من أخلاقه فى الدنيا والآخرة، فيمن الله سبحانه وتعالى عليه بمرتبة عالية هى أعلى المراتب، والمقامات الروحية، وهى مرتبة الصديقين[١].

وينبغى أن نوضح هنا أنه لا يمكن الوصول إلى مرتبة الصديقية إلا بعد الفناء وهو زوال صفات النفس المذمومة بالكلية حتى لا تصير ملتفته إلى شئ منها[٢].

والواضح المفهوم لدى العقول الرشيدة أن تعلم أن مقام الصديقية لا يعلوه إلا مقام النبوة[٣]. وقد سمى أبو بكر رضى الله عنه بالصديق لكثرة تصديقه لسيد الصديقين وصفوة المرسلين مولانا رسول الله صلى الله عليه وسلم[٤].

ويقول ابن عربى: نهاية الصديقين أول أحوال الأنبياء[٥].

وعن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: «**عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدى إلى البر، وإن البر يهدى إلى الجنة،**

---

(١) حسن الشرقاوى: الشريعة والحقيقة، ص: ٢٨٤.

(٢) عبد الحليم محمود: أبو البركات أحمد الدردير (الإسكندرية: م عبد الحليم محمود، سنة ١٩٨١م) ص: ٩٠.

(٣) السيد أبو ضيف المدنى: كنوز الحكمة (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨١م) ص. ١٢٤.

(٤) مجلة الإسلام العدد ٣٠ لسنة ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م ص: ١١.

(٥) ابن عربى: رسالة الشيخ محيى الدين بن عربي إلى الشيخ فخر الدين الرازى، تحقيق محمد مصطفى (القاهرة: دار الطباعة المحمدية ط١، سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) هامش ص· ١٠٣.

ومايزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتي يكتب عند الله صديقاً، وإياكم والكذب، فإن الكذب يهدى إلى الفجور، وإن الفجور يهدى إلى النار، ومايزال الرجل يكذب، ويتحرى الكذب، حتى يكتب عند الله كذاباً»[أ] .

ومن الجدير بالذكر أن أعلى درجة الولاية هى درجة الصديقية. ولقد سئل سهل: من الصديقون؟ فأجاب قائلاً: الذين عدوا أنفاسهم بالتسبيح والتقديس، وحفظوا الجوارح والحواس فصار قولهم وفعلهم صدقاً، وصار دخولهم فى الأشياء وخروجهم عنها بالصدق، ومرجعهم إلى مقعد صدق بقدم صدق عند مليك مقتدر[١] .

وهذا المقام تترادف فيه الفتوحات، وتعظم التجليات، وتتم المشاهدات والكشوفات لكمال النفس وحسن صفائها.

ويستخدم ابن عجيبة المشاهد والصور من أجل توضيح الفروق الدقيقة بين بعض اصطلاحات الصوفية، ومن أمثلة ذلك توضيحه للفارق بين الصادق والصديق بقوله: «الصديق لا يتعجب من شئ، ولا يتردد فى شئ وعدمه، بخلاف الصادق فقط، فإنه مهما رأى شيئاً مستغرباً تعجب منه، وإذا وعد بشئ قد يتردد فى امتثاله، وقد وصف الله تعالى السيدة مريم بالصديقة ولم يصف السيدة سارة بها، لأنها لما بشرت بالولد على خرق العادة استغربت وقالت:﴿إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾[ب] .

فلذلك قالت لها الملائكة ﴿ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ﴾[جـ] .

بخلاف مريم. فلم يتعجب، وإنما سألت سؤال استفهام فقط، أو سألت عن وقت ذلك أو كيفيته هل بالتزوج أو بغيره[٢] .

(أ) رواه الشيخان.

(١) عبد الحليم محمود: سهل التسترى (القاهرة: م الشعب، سنة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م) ص: ١١٨.

(ب) سورة هود: آية: ٧٣.

(جـ) سورة هود: آية: ٧٣.

(٢) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٧٢.

ومما رواه أبو سليمان الداراني عن الصدق: اجعل الصدق مطيتك، والحق سيفك والله تعالى غايتك ومطلبك[1].

فكان الداراني يتخذ من الصدق أساساً من أسس الطريق وميزاناً للمجاهدة والطاعة يؤدي إلى معرفة الله على الحقيقة مدللاً بقوله: «لو أراد الصادق أن يصف ما في قلبه ما نطق لسانه»[2]. وفسره فقال: لايصف درجة هو فيها حتى يجوزها ويفتر عنها.

ومما يحكى عن بشر أنه قال: من عامل الله بالصدق استوحش من الناس[3]. ويتفق ابن عربي في معنى الصدق مع بشر فيقول: من صدق مع الحق قطع علائقه من الخلق[4].

كذلك يتفق الجيلاني معهما في معنى الصدق فيذهب قائلاً: «من عامل مولاه بالصدق والنصاح، استوحش مما سواه في المساء والصباح»[5].

وللصدق عند الغزالي تعريف جواني، فهو يقول: «الصدق في وصف العبد هو استواء السر والعلانية، والظاهر والباطن، وبالصدق يتحقق جميع المقامات والأحوال»[6]. وللصدق الجواني مراتب: الصدق في القول، والصدق في النية، والصدق في العزم، والصدق في الوفاء بالعهد، والصدق في الأعمال بحيث لا يدل عمل المرء على شئ من الباطن إلا والباطن متصف به. ومعناه استواء السريرة والعلانية[7].

ومعنى الصدق عند النهرجوري يتوافق تماماً مع ما جاء عند الغزالي فقال:

---

(١) ابن عربي: الحكم الحاتمية، ص: ١٨.
(٢) أبو نعيم: الحلية، جـ ٩، ص: ٢٦٦.
(٣) الغزالي: الإحياء، جـ ٤، ص: ٣٧٥.
(٤) ابن عربي: مرجع ساب،ق نفس الصفحة.
(٥) الجيلاني: فتوح الغيب، ص: ٩٥.
(٦) عثمان أمين: الجوانية (القاهرة: دار القلم، سنة ١٩٦٤م) ص: ٢٨٧.
(٧) المرجع السابق، ص: ٢٢٨.

الصدق موافقة الحق فى السر والعلانية. وحقيقته: القول بالحق فى مواطن التهلكة[1].

وقيل: أوحى الله إلى داود عليه السلام: ياداود من صدقنى فى سريرته صدقته عند المخلوقين فى علانيته[2].

ومما رواه الجنيد: الصادق يتقلب فى اليوم أربعين مرة والمرائى يثبت على حالة واحدة أربعين سنة[3]. وحقيقته عنده تجرى بموافقة الله تعالى فى كل حال[4].

---

(١) السلمى: طبقات الصوفية، ص: ٩٣.

(٢) القشيرى: الرسالة، ص: ١٦٦.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٦٥.

(٤) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ١٢٥.

ثامناً - التوكل

التوكل عند الصوفية إسقاط تدبير العبد اعتماداً على تدبير الله، ولكن ليس معناه ترك الأسباب، بل هو تخلى القلب عما سوى الله وترك الاعتماد على غيره. فالتوكل ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة[1]. والحول أشد من القوة. فالحول: الحركة، والقوة: الثبات على الحركة. وهو أول الفعل. يعنى بهذا لا تنظر إلى حركتك مع المحرك، إذ هو الأول، ولا إلى ثباتك أيضاً بعد الحركة فى تثبيته إذ هو المثبت الآخر. فتكون الأولية والآخرية حقيقة شهادتك له به أنه الأول الآخر بعين اليقين. أى فعندها صح توكلك بشهادة الوكيل[2].

وقد قال بعض المقربين فى حقيقة التوكل لما سئل عنه: هو الفرار من التوكل. أى يتوكل ولا ينظر إلى توكله. إنه لأجله يكفى أو يعانى أو يوفى فجعل نظره إلى توكله علة فى توكله يلزمه الفرار منها حتى يدوم نظره إلى الوكيل وحده بلا خلل، ويقوم له بشهادة منه بلا ملل فلا يكون بينه وبين الوكيل شئ ينظر إليه أو يعول عليه أو يدل به حتى التوكل أيضاً الذى هو طريقه[3]. فحقيقة التوكل القيام بالسبب الذى أقامك الله فيه[4].

---

(١) أبو طالب المكى: قوت القلوب، جـ١، ص: ٥.

(٢) المرجع السابق، جـ ٢، ص: ٥٦.

(٣) المرجع السابق، جـ ١، ص: ٦.

(٤) ابن الخطيب: روضة التعريف، هامش ص: ٤١٢.

كما قال بعض الصوفية: من أراد أن يقوم بحق التوكل فليحفر لنفسه قبراً يدفنها فيه وينسى الدنيا وأهلها لأن حقيقة التوكل لا يقوم لها أحد من الخلق على كماله[1].

وبذلك فسر الإمام أحمد التوكل فقال: «هو قطع الاستشراف باليأس من المخلوقين»[2]. فقيل له: فما الحجة فيه؟ قال: قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام لما ألقى فى النار فعرض له جبريل عليه السلام فقال: ألك حاجة؟ قال: أما إليك فلا[3].

ومن هنا يرى الباحث أن كمال التوكل بالحقيقة كما وقع لابراهيم الخليل عليه السلام، وذلك فى الوقت الذى قال فيه لجبريل عليه السلام: «أما إليك فلا»[أ]. لأنه غائب عن نفسه بالله تعالى، فلم ير مع الله تعالى أحد غير الله[4].

ويعلق ابن عطاء الله على قول الخليل عليه السلام: «أما إليك فلا». فيقول: «لم يقل ليس لى حاجة لأن مقام الرسالة والخلة يقتضى القيام بصريح العبودية، ومن لازم مقام العبودية إظهار الحاجة إلى الله تعالى والقيام بين يديه بوصف الفاقة إليه ورفع الهمة عما سواه فناسب ذلك أن يقول: «أما إليك فلا».

أى أنا محتاج إلى الله[5]. ويعرج بنا ابن عطاء الله فيحدثنا عن حقيقة التوكل فيقول: «التوكل أن لا يظهر فيك إنزعاج إلى الأسباب مع شدة فاقتك إليها، ولا تزول عن حقيقة السكون إلى الحق مع وقوفك عليها»[6].

---

(١) السهروردى: عوارف المعارف ملحق الإحياء، ص: ٣٧٢.

(٢) ابن الجوزى: مناقب الإمام أحمد (القاهرة: تحقيق لجنة إحياء التراث العربى، سنة ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م) ص: ١٩٨.

(٣) ابن رجب الحنبلى: لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف (القاهرة: دار الدعوة، د. ت) ص: ٦٩.

(أ) رواه ابن كثير: التفسير (القاهرة: م التوفيقية، د.ت) جـ ٣، ص: ١٨٤.

(٤) عماد الدين الأموى: حياة القلوب، هامش قوت القلوب، جـ ١، ص: ١٤٩.

(٥) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير، ص: ٤١.

(٦) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ٢، ص: ٨٤.

ومما يقرب من هذا المعنى ما روى عن أبى بكر الواسطى أنه قال: «أصل التوكل صدق الفاقة والافتقار، وألا يفارق التوكل فى أمانيه ولا يلتفت بسره إلى توكله لحظة فى عمره»[١]. فالتوكل عبارة عن حالة القلب فى الثقة بالوكيل الحق وقطع الالتفات إلى غيره[٢].

وهنا ينبغى أن نشير إلى ما ذكره أبو العباس بن مسروق الطوسى[*] عن التوكل، حيث قال: اشتغالك عمالك بما عليك، وخروجك مما عليك لمن ذلك له وإليه[٣]

وعلى هذا المعنى يروى لنا الوراق[**] فيحدثنا عن التوكل قائلاً: «التوكل هو استواء الحال عند العدم والوجود، وسكون القلب عند مجارى المقدور[٤].

وبمثل هذا القول يقول سهل: التوكل هو الاسترسال مع الله على ما يريد، فى كل ما أراده سبحانه[٥]. وبمعناه قال سرى السقطى[***]: يعنى أن يكون المتوكل بين يدى الله تعالى فى حركاته وسكناته كالميت بين يدى الغاسل[٦]. يقلبه كيف يشاء. وهو ترك الاختيار، والاسترسال مع مجارى الأقدار.

فمن توكل على الله لغير الله لم يتوكل على الله فى توكله حتى يتوكل على الله بالله لله، ويكون متوكلاً على الله فى توكله لا لسبب آخر[٧]. أى يتوكل

---

(١) السهروردى: مرجع سابق، ص: ٣٧٢.
(٢) ملا الجامى: الدرة الفاخرة، ص: ٢٨٤.
(*) هو أبو العباس أحمد بن مسروق الطوسى. توفى سنة ٢٩٩هـ.
(٣) السلمى: طبقات الصوفية، ص: ٧٢.
(**) هو أبو بكر محمد بن عمر الحكيم الوراق، أصله من ترمذ، وأقام ببلخ (السلمى: طبقات الصوفية ص: ٥٦، ٥٢).
(٤) ابن الخطيب: ملحق روضة التعريف، ص: ٦٦.
(***) هو أبو الحسن سرى بن المفلس السقطى. توفى سنة ٢٥٧هـ.
(٥) ابن قيم الجوزية: مرجع سابق نفس الصفحة.
(٦) عماد الدين الأموى: مرجع سابق، جـ ٢، ص: ١٤٢.
(٧) الطوسى: اللمع، ص: ٧٨، ٧٩.

على الله ولا يكون فى قلبه أحد من الآدميين يطمع أن يجيبه بشئ، فإذا كان كذلك كان الله يرزقه وكان متوكلاً[1].

فالتوكل صرف القلب عن كل شئ سوى الله، وحقيقته: نسيان كل شئ سواه، وسره، وجود الحق دون كل شئ تلقاه، وسرسره: ملك وتمليك لما يحبه ويرضاه[2].

وبهذا الصدد يفسر القشيرى التوكل بأنه الثقة بما فى أيدى الله، واليأس مما فى أيدى الناس[3] وهذا ما أدلى به الدارانى[*] عندما سئل عن التصوف.

ومما يضاهى ما قلناه يحدثنا ابن عطاء الله عن التوكل فيقول: «التوكل على الله تعالى هو الثقة به جل شأنه، والاعتماد عليه، واعتقاد أن الأمر منه وإليه»[3].

ويتابع ابن عجيبة ابن عطاء الله فيعرف التوكل بقوله: «التوكل ثقة القلب بالله حتى لا يعتمد على شئ سواه، أو التعلق بالله والتعويل عليه فى كل شئ، علماً بأنه عالم بكل شئ، وأن تكون بما فى يد الله أوثق منك بما فى يدك»[4].

وهناك رأى آخر يقول: «التوكل إسقاط رؤية الوسائط، والتعلق بأعلى العلائق»[5]. ويوضح هذا ما يرويه النخشبى[**] حين سئل عن التوكل؟ فقال: التوكل طرح البدن فى العبودية، وتعلق القلب بالربوبية[6].

ويفسر شقيق البلخى[***] التوكل قائلاً: «التوكل أن يطمئن قلبك بموعود الله»[7].

---

(1) ابن رجب الحنبلى: جامع العلوم والحكم، جـ ١، ص: ٤٦٥.

(٢) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلى ص: ١٣٢.

(٣) القشيرى: الرسالة، ص: ٧٨.

(*) هو أبو سليمان عبد الرحمن بن عطيه الدارانى. توفى سنة ٢١٥هـ.

(٤) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص: ٨.

(٥) السلمى: طبقات الصوفية، ص: ٤٣.

(**) هو أبو تراب عسكر بن محمد بن حصين. توفى سنة ٢٤٥هـ.

(٦) الشعرانى: الأخلاق المتبولية، جـ ١، هامش ص: ٤٩٨.

(***) هو أبو على شقيق بن إبراهيم الأزدى من أهل بلخ.
(السلمى: طبقات الصوفية ص: ٢٠، ٣٤، ١٧).

(٧) السهروردى: عوارف المعارف، ملحق الإحياء، جـ ١، ص: ٨١.

ويقول الكرخى: توكل على الله حتى يكون هو معلمك ومؤنسك، وموضع شكواك[1].

وقد سئل يحى بن معاذ: متى يكون الرجل متوكلاً؟ فقال: إذا رضى بالله وكيلاً[2].

والتوكل على قدر العلم بالوكيل، فكل من كان أتم معرفة كان أتم توكلاً[3].

ومما رواه الجنيد عن التوكل أنه قال: «التوكل أن تكون لله كما لم تكن فيكون الله لك كما لم يزل»[4]. وقيل: التوكل هجر العلائق، ومواصلة الحقائق. كما قيل: التوكل الإيواء إلى الله وحده فى جميع الأحوال». فمن كمل توكله غاب فى رؤية الوكيل عن رؤية توكله.

ويرى ابن قيم الجوزية أن التوكل حال مركبة من مجموع أمور لا تتم حقيقة التوكل إلا بها كما أن للتوكل درجات:

الدرجة الأولى: معرفة الرب وصفاته: من قدرته، وكفايته، وقيوميته، وانتهاء الأمور إلى علمه، وصدورها عن مشيئته وقدرته. وهذه المعرفة أول درجة يضع بها العبد قدمه فى مقام التوكل.

الدرجة الثانية: إثبات فى الأسباب والمسببات. فإن من نفاها فتوكله مدخول.

الدرجة الثالثة: رسوخ القلب فى مقام توحيد التوكل. فإنه لا يستقيم توكل العبد حتى يصح له توحيده. بل حقيقة التوكل: توحيد القلب. فما دامت فيه علائق الشرك، فتوكله معلول مدخول. وعلى قدر تجريد التوحيد: تكون صحة التوكل.

---

(١) ابن الجوزى: صفوة الصفوة، جـ ٢، ص: ٧٩.

(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ٢، ص: ٨٤.

(٣) السهروردى: مرجع سابق، ص: ٣٧٢.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

الدرجة الرابعة: اعتماد القلب على الله، واستناده إليه، وسكونه إليه، بحيث لايبقى فيه اضطراب من تشويش الأسباب، ولا سكون إليها. بل يخلع السكون إليها من قلبه ويلبسه السكون إلى مسببها.

الدرجة الخامسة: حسن الظن بالله تعالى. فعلى قدر حسن ظنك بربك ورجائك له يكون توكلك عليه. ولذا فسر بعضهم التوكل بحسن الظن بالله.

الدرجة السادسة: استسلام القلب له، وانجذاب دواعيه كلها إليه، وقطع منازعاته.

الدرجة السابعة: التفويض: وهو روح التوكل ولبه وحقيقته. وهو إلقاء الأمور كلها إلى الله. وإنزالها به طلباً واختياراً، لا كرها واضطراراً.

الدرجة الثامنة: الرضا: وهى ثمرة التوكل. ومن فسر التوكل بها فإنما فسره بأجل ثمراته وأعظم فوائده.

ومن المهم أن نؤكد أن المقدور يكتنفه أمران: التوكل قبله، والرضا بعده. فمن توكل على الله قبل الفعل. ورضى بالمقضى له بعد الفعل. فقد قام بالعبودية.

فاستكمال هذه الدرجات الثمان يستكمل العبد مقام التوكل[1].

ويحدد الغزالى(*) التوكل فى ثلاث درجات عند الصوفية:

الدرجة الأولى: وفيها يتخلص الإنسان من بعض التدبيرات. ويكون حاله كحال شخص اتخذ شخصاً آخر وكيلاً عنه فى بعض شئونه فيترك له بعض التدبيرات إلا أنه لا يترك التدبير كلية لأنه له التفات إلى توكله وشعوره به.

---

(١) ابن قيم الجوزية: المرجع السابق، جـ ٢، ص: ٨٨.

(*) هو أبو حامد بن محمد الغزالى ولد بطوس سنة ٤٥٠هـ وتوفى سنة ٥٠٥ هـ.

الدرجة الثانية: وهى درجة المتوكل الذى يفنى فى توكله عن توكله، فلا يلتفت قلبه إلى التوكل وحقيقته، بل يلتفت إلى المتوكل عليه فقط، لأنه لامجال فى قلبه لغير المتوكل عليه ويشبه الغزالى حال ذلك المتوكل بحال الطفل مع أمه حيث يفزع إليها فى كل شئ.

الدرجة الثالثة: وهى درجة المتوكل الذى كمل يقينه بأنه مجرى للحركة والقدرة والإرادة والعلم وسائر الصفات، وينفى التدبير رأساً، ويكون حاله بين يدى الله فى حركاته وسكناته مثل الميت بين يدى الغاسل، لا يفارقه إلا فى أن يرى نفسه ميتاً تحركه القدرة الأزلية، كما تحرك يد الغاسل الميت.

كما قال صاحب المنازل: التوكل على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: التوكل مع الطلب. فصاحب هذه الدرجة يتوكل على الله ولا يترك الأسباب.

الدرجة الثانية: التوكل مع إسقاط الطلب. وغض العين عن السبب اجتهاداً لتصحيح التوكل. فالتوكل مع إسقاط الطلب والسؤال هو محض العبودية.

الدرجة الثالثة: التوكل مع معرفة التوكل، النازعة إلى الخلاص من علة التوكل.

وهى أن يعلم ملكة الحق تعالى للأشياء هى ملكة عزة.

ويشرح الهروى مقامات السالكين قائلاً: ففى مقام التوكل لا يشارك مع الله فى تصرفه شريك، وفى مقام التفويض يشهد انفراد الحق بملكه وكل ما يقع فيه من حركة أو سكون، وبذلك يصل إلى التسليم الكامل لله، فتستوى عنده كل الحالات من نفع أو ضر، ومن خير أو شر، ولا يرى العبد لنفسه سخطاً ولا رضا. ذلك هو عين الفناء حيث لا يشهد الإنسان إلا فعل الله[1].

---

(١) الهروى: منازل السائرين (القاهرة: م صبيح، د.ت) ص: ٢٤.

نعود الآن إلى ماسبق أن قررناه وهو أن التوكل عند الهروى ثلاث درجات: التوكل بداية، والتفويض واسطة، والتسليم نهاية.

ويرى صاحب «المنازل» أن التفويض ألطف إشارة، وأوسع معنى من التوكل. فإنَّ التوكل بعد وقوع السبب، والتفويض قبل وقوعه وبعده. وهو عين الاستسلام. والتوكل شعبة منه.

وقيل: التوكل صفة العوام، والتسليم صفة الخواص، والتفويض صفة خواص الخواص.

وقيل: التوكل صفة الأنبياء، والتسليم صفة إبراهيم الخليل، والتفويض صفة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم[1].

بقى علينا أن ننبه فى هذا الشأن مايذهب إليه ابن قيم الجوزية قائلاً: لو قال قائل: التوكل فوق التفويض، وأجل منه، وأرفع، لكان مصيباً، ولهذا كان القرآن مملوءاً به أمراً وإخباراً عن الله وأوليائه، وصفوة المؤمنين بأن حالهم التوكل. وأمر الله به رسوله فى أربعة مواضع من كتابه وسماه «المتوكل» كما فى صحيح البخارى عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال: «قرأت فى التوراة صفة النبى صلى الله عليه وسلم: محمد رسول الله، سميته المتوكل، ليس بفظ ولا غليظ، ولا سخاب بالأسواق»[أ].

وأخبر عن رسله بأن حالهم كان التوكل. وبه انتصروا على قومهم. وأخبر النبى صلى الله عليه وسلم عن السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب «أنهم أهل مقام التوكل»[2].

---

(١) ابن قيم الجوزية: مرجع سابق، جـ٢، ص: ٩٠.

(أ) رواه البخاري. (أبو بكر الجزائرى: منهاج المسلم ص: ٣٩).
كما رواه عبد الله بن عمر بن العاص (ابن حجر: فتح البارى بشرح صحيح البخارى، القاهرة: دار الريان للتراث، سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م) جـ ٦ ص: ١٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٠٢.

ويعود ابن قيم الجوزية قائلاً: إنَّ التوكل أوسع من التفويض، وأعلى وأرفع. ونحن نتفق بوجهة نظرنا مع ابن قيم الجوزية فيما ذهب إليه بصدد التوكل لأن رأيه فيه موافقة واضحة للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية.

ولعل الكلمة الجامعة المانعة فى تحديد حقيقة التوكل عند القوم هى فى تخليص القلوب من علة التوكل إذا كان هذا التوكل عندك ليس بمعلول، ولا هو عمى عن الكفاية، ولا رجوع إلى الأسباب بعد رفضها، بطل تعليل التوكل بما علته به[1]. كما أن حقيقة التوكل إنما تستدعى توحيد الفعل ولا تستدعى الفناء فى توحيد الذات، بل المتوكل يجوز أن يرى الكثرة والأسباب والمسببات ولكن ينبغى أن يشاهد ارتباط السلسلة بمسببها[2].

---

(١) ابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين وباب السعادتين، راجعه محب الدين الخطيب (القاهرة: ط٣، سنة ١٤٠٠هـ) ص: ٢٤٤.

(٢) ملا الجامى: الدرة الفاخرة (كردستان: م كردستان العلمية، د.ت) ص: ٢٧٨.

تاسعاً- الصبر

الصبر عند الصوفية أعظم الأفعال وأشرفها، فهو فى رأيهم الارتفاع عن طلب الفرج[1].

وقيل: الصبر: الوقوف مع البلاء بحسن الأدب[2].

وبهذا الرأى كان يقول الجيلانى: «احسن الأدب، تصبر عند البلاء إن ضعفت، ثم اصبر إن ضعفت عن الرضا والموافقة. ثم ارض ووافق إن وجدت، ثم افن إذا فقدت[3].

فيقول لنا: إذا كنت فى بلية فتطالب فيها بالتصبر وهو الأدنى، والصبر وهو أعلى منه، ثم الرضا والموافقة، ثم الفناء.

فكأن الجيلانى يرتبها لنا كالآتى: الابتلاء، ثم الصبر عليه، ثم الرضا به، ثم الفناء فيه حسبما يرى الباحث.

ويقول الجيلانى فى موضع آخر: «إذا ابتلى العبد ببلية تحرك أولاً فى نفسه بنفسه، فإن لم يتخلص منها استعان من الخلق، فإن لم يجد فى ذلك خلاصاً رجع إلى ربه بالدعاء والتضرع والثناء، مادام يجد بنفسه نصرة لم يرجع إلى

---

(١) صالح الجعفرى: أسرار الصيام للخواص والعوام (القاهرة: م دار القرآن ط٣، سنة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م) ص: ٢٠، وانظر: حسن الشرقاوى: الطب النفسى النبوى (الإسكندرية: دار المطبوعات الجديدة، سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م) ص: ١٦١.

(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ٢، ص: ١١٧.

(٣) الجيلانى: فتوح الغيب، ص: ٤٥.

الخلق، ومادام يجد به عند الحق نصرة لم يرجع إلى الخالق، ثم إذا لم يجد عند الخالق نصرة استطرح بين يديه مديماً للسؤال والدعاء والتضرع والثناء والافتقار مع الخوف والرجاء، ثم يعجزه الخالق عز وجل عن الدعاء ولم يجبه حتى ينقطع عن جميع الأسباب، فحينئذ ينفذ فيه القدر ويفعل الفعل، فيفنى العبد عن جميع الأسباب والحركات، فيفنى روحاً فقط، فلا يرى إلا فعل الحق حيث لا فاعل فى الحقيقة إلا الله.

وقيل: هو السكون عن الحركات اعتماداً على خالق الأرض والسموات، فالعبد الصالح هو العبد الشاكر فى الابتلاء، الصابر على الجفاء، المحب بلا رجاء، الراضى فى كل الأحوال والأوقات[1].

ولقد سئل ابن خفيف[*]: متى تصح العبودية؟ فأجاب قائلاً: «إذا طرح العبد كله على مولاه، وصبر معه على بلواه.

وعلى ضوء ما تقدم يمكن أن نلاحظ الربط بين الصبر والابتلاء والتدبير، وعليه يمكن القول لا يصح صبر إلا بإسقاط التدبير.

فمقام الصبر قالوا فيه: حبس النفس على البلوى، وعقل اللسان عن الشكوى، لما يثق به من حسن العقبى[2].

وقال رويم[**]: الصبر: ترك الشكوى[3]. وقيل: هو الفناء فى البلوى، بلا ظهور ولا شكوى.

وقيل: الصبر: أن ترضى بتلف نفسك فى رضا من تحب[4].

---

(١) الجيلانى: الغنية لطالبى طريق الحق (القاهرة: م الحلبى ط٣، سنة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م) جـ١، ص: ١٩١.

(*) هو أبو عبد الله بن محمد بن خفيف الضبى. توفى سنة ٣٧١هـ.

(٢) ابن الخطيب. روضة التعريف، ص: ٤١١.

(**) هو أبو محمد رويم بن أحمد. بغدادى. توفى سنة ٣٠٣هـ. (القشيرى: الرسالة ص: ٣٤).

(٣) السلمى: طبقات الصوفية، ص: ٤٣.

(٤) ابن قيم الجوزقية: مرجع سابق، نفس الصفحة.

ومما يروى عن الشبلى(*) أنه قال: «أحبك الخلق لنعمائك وأنا أحبك لبلائك»[1].

وقد قال أبو على الدقاق: «إنما يستعذب الأولياء البلوى للمناجاة مع المولى». فمن استلذ بمناجاته مع مولاه فى سره ونجواه، رزقه راحة القصد، وأشهده جريان أحكامه على وفق اختياره وترتيب إرادته[2].

ولقد سئل الجنيد عن الصبر فقال: تجرع المرارة من غير تعبس. كما قال: «المسير من الدنيا إلى الآخرة سهل هين على المؤمن وهجران الخلق فى جنب الله تعالى شديد، والمسير من النفس إلى الله تعالى صعب شديد، والصبر مع الله أشد. وهو يشير به إلى نوع من الفناء هو «فناء الإرادة»[3]. وهكذا يرتفع الجنيد بالصبر إلى فكرته السائدة فكرة «الفناء».

ونورد فيما يلى مزيداً من أقواله التى تشرح له اتجاهاته: يقول الجنيد: «إن أهل البلاء لما اتصلوا بحادث الحق فيهم، وجارى حكمه عليهم، تغربت أسرارهم، وتاهت أرواحهم عمر الأبد، لا تأويها المواطن، ولا تجنها الأماكن، تحن إلى مبتليها حنيناً، وتئن بفناء النائى عنها أنيناً، قد شجاها فقدانها، وذلها وجدانها، أسوفة عليه، موجعه لديه، متشوقة فى الوجد إليه، أعقبها بها ظمأ، ويزيد الظمأ فى أحشائها نماءاً، فهى الكلفة بمعرفتها، السخية بفقدها». وقال الجنيد: الفقر بحر البلاء، وبلاؤه كله عز.

ويعرج بنا قائلاً: «وإنما جرت سنة البلاء على أهل البلاء من ها هنا حتى جاذبوا وأقاموا ولم ينخدعوا».

ويشير النص إلى أن حال الفناء لا وعى فيه بالآثار ولا يمكن الإحساس بالشفاء إلا بالأمرين، أو بالثنائية، ولا وجود لها إلا فى الشعور.

(*) هو أبو بكر دلف بن جحدر الشبلى. توفى سنة ٣٣٤هـ. (ابن النديم: الفهرست، القاهرة: م. التجارية، سنة ١٩٤٨م) ص· ١٨٣.

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ١٧٤.

(٢) ابن الخطيب· مرجع سابق، ص: ٦٦٩

(٣) محمد مصطفى: مرجع سابق، ص· ٧٦.

كذلك نستطيع أن نفهم قول الجنيد، ومعه جمع الصوفية، بأن الإنسان حجاب نفسه، وهو حجر الزاوية فى هذا الفناء، والبلاء الخاص به، فإن الإنسان إذا انتبه إلى نفسه ذهب كل حال سام.

وفى هذا يفسر قوله: «وهبنيه ثم استتر به عنى، فأنا أضر الأشياء علىّ، الويل لى منى». ويفسر قوله: «فطلبوا له، فى استيلائه عليهم، بساط البلاء على صفاتهم، لأن لذة الأشياء فيهم، ففى هذه الحال قدر من الثنائية ينتج الشعور واستحالة انعدام الثنائية لتباين حقائق الحق والخلق، هو ما دعاه للقول بأنهم: «لا يأملون بعد الموت فرجاً، ولا لهم قبل الموت، من فرط البلاء مخرج».

وعلى هذا النحو أرجع الجنيد كل أسباب البلاء إلى الإنسان، لعدم الفناء المحقق، إذ يقول[1]:

وكل بلاء علىّ منى　　　يا ليتنى قد أخذت عنى

وعلى هذا الضوء يمكننا أن نذكر ما رواه الجنيد فى وصف أحد ألوان بلاء أهل الفناء: وإنما جرت سنة البلاء على أهل البلاء، حين جاذبوا وأقاموا وثبتوا ولم ينخدعوا، أقيم عليهم ما محقهم فى: نفس القوة وعلو المرتبة وشرف المنزلة، وسناء النسبة. أى أنهم حين بلغوا هذه الرتبة من التحقق السامى شعروا بالفقر التام، وهو الإمكان المحض لدى الفلاسفة والمتكلمين، وخاصة فى وقت الاتيان بخوارق العادات، وهو اتجاه منزه، ولو كان الصوفى فى أعلى المراتب، لعدم الخلط بين الحق والخلق.

ولعل فى هذا ما يفسر قول الجنيد الغامض الذى يستخدم فيه الوجود بمعنى «الوجد» حين يقول: «وجودهم بالحق بهم، وما بدا عليهم بقول سلطان غالب، لا ما طالبوه فذكروه وتوهموه بعد الغلبة، فيمحقها ويفنيها، فإنه غير متشبث بهم، ولا منسوب إليهم، وذلك لاختلاف حقيقة الحق وحقيقة العبد[2].

ويرى ابن قيم الجوزية أن الصبر على ثلاث مقامات بعضها فوق بعض[3]:

---

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ١٥٢.

(٢) نفس المرجع السابق، ص: ٢٦٦.

(٣) ابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين، ص: ٢٥٠.

فالأول: التصبر: وهو صبر العوام. قال النبى صلى الله عليه وسلم: «**ومن يتصبر يصبره الله**»[أ].

فمنزلة التصبر من الصبر منزلة التعلم والتفهم من العلم والفهم، فلابد منه فى حصول الصبر.

والثانى: الصبر: وهو نوع سهولة يخفف على المبتلى بعض الثقل، ويسهل عليه صعوبة المراد، وهو الصبر لله. وهو صبر المريدين.

والثالث: الاصطبار: وهو التلذذ بالبلوى والاستبشار باختيار المولى. وهذا هو الصبر على الله، وهو صبر العارفين. فالاصطبار أبلغ من الصبر.

ويعرف ابن عجيبة الصبر بأنه: حبس القلب على حكم الرب «وجعله على ثلاث درجات:

صبر العوام : وهو حبس القلب على مشاق الطاعات ورفض المخالفات.

صبر الخاصة: ويكون بحبس النفس على الرياضات والمجاهدات وارتكاب الأهوال فى سلوك طريق الأحوال مع مراقبة القلب فى دوام الحضور وطلب رفع الستور.

صبر خاصة الخاصة: ويعنى حبس الروح والسر فى حضرة المشاهدات والمعاينات أو دوام النظر والعكوف فى الحضرة[1].

(أ) رواه أبو سعيد الخدرى، النووى: رياض الصالحين، باب الصبر (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م)، ص: ٩٦. وهذا حديث متفق عليه.

(١) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص: ٦.

عاشراً-الرضا

الرضا يعنى ترك السخط، لأن النعمة والمصيبة تستويان أمام المريد. وقد عرف الصوفية الرضا بتعاريف تدور حول هذا المعنى، فمنهم من قال: «إنه سكون القلب تحت جريان الحكم»[1].

ومنهم من قال: «إنه استقبال الأحكام بالفرح». وقد أورد رويم أنَّ الرضا هو استلذاذ البلوى[2].

ومما يؤيد هذا الرأى ما يروى عن سفيان الثورى: جاء رجل يشكو إليه مصيبته. فقال له سفيان: أمُدبِّر أنت أم مُدبَّر؟ فقال: بل مدبَّر، قال: فارض بما يدبَّر لك[3].

كما أخبرنا الجنيد قائلاً: «مرضت مرضة، فسألت الله أن يعافينى، فقال لى فى سرى: لا تدخل بينى وبين نفسك». ومعنى ذلك أن تحقق وصف «التسليم» و «الرضا» من أسباب البلاء[4].

ويقول الجنيد: بموضعك من قلوب العارفين دلنى على رضاك، وأخرج من قلبى ما لا ترضاه واسكن فى قلبى رضاك[5].

فالرضا عند الجنيد: «ترك الاختيار». وهو دوام ترك الاعتراض[6]. ومما يروى

---

(١) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١٣٦.

(٢) السلمى: طبقات الصوفي،ة ص: ٤٣.

(٣) عبد الحليم محمود: سفيان الثورى (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧٦م) ص: ٤٥.

(٤) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ١٤٧.

(٥) محمد مصطفى: دراسات عن الجنيد، ص: ٣٢٢.

(٦) المرجع السابق، هامش ص: ٣٢٢.

عن الشبلى أنه قال بين يدى الجنيد: لا حول ولا قوة إلا بالله. قال: قولك هذا إذاً ضيق صدر. قال: صدقت. قال: ضيق الصدر ترك الرضا بالقضاء.

وهذا قاله الجنيد تنبيهاً منه على أصل الرضا، وذلك لأن الرضا يحصل لانشراح القلب وانفساحه، وانشراح القلب من نور اليقين، فإذا تمكن النور من الباطن اتسع الصدر، وانفتح عين البصيرة، وعين حسن تدبير الله تعالى، فينتزع السخط والضجر، لأن انشراح القلب يتضمن حلاوة الحب، وفعل المحبوب بوقوع الرضا عند الحب الصادق[1].

ويرى السهروردى[*] أن نتيجة الرضا تؤدى إلى أن يرى المحب أن الفعل من المحبوب مراده واختياره، فيفنى فى لذة رؤية اختيار المحبوب عن اختيار نفسه[2].

ومما يحكى عن الدارانى أنه قال: «أرجو أن أكون عرفت طرفاً من الرضا. لو أنه أدخلنى النار لكنت بذلك راضياً. لأن الرضا ألا تسأل الله تعالى الجنة ولا تستعيذ به من النار[3].

فقد نعم أبو سليمان الدارانى فى الرضا فأطلق صرخة مدوية قائلاً فيها: «لو اجتمع الناس على أو يضعونى كاتضاعى على نفسى، لما قدروا على. فقد رأى الدارانى قيمة حلاوة الخدمة[4].

ويتضح لنا من هذا القول السابق أن أبا سليمان الدارانى قد انصهر فى بوتقة مقام الرضا حتى أنه بلغ غايته حيث لا يطلب جنة ولا ناراً، ساكناً قلبه تحت سلطان الحقيقة، غارقاً فى الحب الإلهى. والذى نراه أيضاً: أن الدارانى تأثر

---

(١) الغزالى: روضة الطالبين، ص: ١٣٣.

(*) هو أبو النجيب عبد القادر السهروردى صاحب «عوارف المعارف». ويلقب بضياء الدين وبنجيب الدين توفى سنة ٥٦٣ هـ وهو غير شهاب الدين السهروردى صاحب المذهب الإشراقى فى التصوف.

(٢) السهروردى: عوارف المعارف ملحق جـ٤ من الإحياء، ص: ٣٨٢.

(٣) ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينورى): عيون الأخبار (القاهرة: ط القاهرة، بدون تاريخ) ص: ٦٦.

(٤) الشعرانى: الطبقات الكبرى، جـ ١، ص: ٦٨.

بآراء رابعة العدوية مردداً فكرة الخلة والحب، بل كان مؤكداً لآرائها فى مقام الرضا قوله: «الرضا ألا تسأل الله تعالى الجنة ولا تستعيذ به من النار».

كما نرى فى مقام الرضا لدى الرارانى هو قلب الحياة الصوفية، والمحور الذى تدور حوله أخلاق الصوفى، فمنه ينبع التوكل على الله، والزهد فى الدنيا، والرضا يورث السكينة فى القلوب، والاطمئنان إلى أحكام قضاء الله، وهو صنو المحبة، بل هو ثمرتها لأن شأن المحب أن يرضى بكل ما يفعله المحبوب، لأنه منة من الله على العبد[1].

ونحن نرى أن أبا سليمان الدارانى قد حدد مقام الرضا للعبد الكامل فيقول: «من رضى بكل شئ فقد بلغ حد الرضا، ومن تورع فى كل شئ فقد بلغ حد الورع، ومن زهد فى كل شئ فقد بلغ حد الزهد»[2].

ومن هنا وصل الدارانى مقام غاية الغايات وهو المشاهدة لوجه ربه الكريم، وذلك منتهى الرضوان.

وفى هذا المعنى يقول سهل: «إذا اتصل الرضا بالرضوان اتصلت الطمأنينة».

ويتابع ابن أبى الحوارى أستاذه الدارانى فيحدثنا قائلاً: «انقطع إلى الله، وكن عابداً زاهد، صادقاً، متوكلاً، مستقيماً، عارفاً، ذاكراً، مؤنساً، مستحياً، خائفاً، راجياً، راضياً، وعلامة الرضا أن لا يختار شيئاً إلا ما يختاره له مولاه»[3].

وقال بعض الحكماء: إذا استتم فى العبد الزهد والتوكل والمحبة واليقين والحياء صح له مقام الرضا[4].

أليس هذا يدل على أن مقام الرضا لا يصح للعبد إلا إذا كمل فيه الزهد والتوكل والمحبة واليقين والحياء حسبما يرى بعض الحكماء.

---

(١) أبو نعيم: الحلية، جـ٩، ص: ٢٧١.
(٢) المرجع السابق، ص: ٢٦٦.
(٣) المرجع السابق، جـ ١٠، ص: ٨.
(٤) أبو سعيد الخراز: الطريق إلى الله، تحقيق عبد الحليم محمود (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧٩) ص: ٨٥.

وترى رابعة أنه لا يمكن أن يصل إلى تمام الرضا عن الله من يشتكى من علة ألمت به، أو آلام انتابته، أو فاقة دهمته. لأن ما يجرى به القضاء والقدر سابق فى علم الله، ولا ينبغى للعبد أن يشكو من عمل قضى به سيده.. وإلا كان آثماً فى حق مولاه[1].

ومما يتصل بهذا الموضوع: لقد هتف رجل من العباد فى مجلس رابعة: اللهم ارض عنى. قالت رابعة: لو رضيت عن الله لرضى الله عنك. قال: وكيف أرضى عن الله، قالت: «يوم تسر بالنقمة سرورك بالنعمة، لأن كلاهما من عند الله».

وفى صحيح مسلم: عن العباس بن عبد المطلب عن النبى صلى الله عليه وسلم: «**ذاق طعم الإيمان من رضى بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً**»[أ].

ومما يرويه الشاذلى عن أحد الأولياء أنه كان يقول: «أشكو إلى الله من برد الرضا والتسليم كما تشكو أنت من حر التدبير والاختيار» فقلت له: أما شكواى من حر التدبير والاختيار، فقد ذقته وأنا الآن فيه، وأما شكواك من برد الرضا والتسليم فلماذا؟ فقال: أخاف أن تشغلنى حلاوتهما عن الله»[2].

كما يحدثنا الشاذلى عن الرضا قائلاً: «الق بنفسك على باب الرضا، وانخلع عن عزائمك وإرادتك، فالرضا عن الله حب لله على الدوام، فيما يسبغه على العبد من نعم ومن ابتلاءات فهو راض به رباً، وراض بنفسه عبداً، وراض عن قضاء الله وحكم الله، لا عن نفسه وحظوظها وهواه وشيطانه[3].

---

(١) عبد المنعم قنديل: رابعة العدوية (القاهرة: م التراث الإسلامى، د.ت) ص: ١٢٣.

(أ) رواه مسلم، أبو الحسين بن مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى: صحيح مسلم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت) جـ١ ص: ٣٥٠.
كما رواه البخارى فى باب وقت الظهر عند الزوال ط دار الفتح الإسلامى بالإسكندرية جـ ١ ص: ١٠٥.

(٢) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلى، ص: ٧٥.

(٣) حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية، ص: ١٧٣.

ونظراً لأهمية الرضا فى الطريق فقد جعل أبو الحسن الشاذلى الرضا عن الله فى القليل والكثير من الأسس التربوية فى طريقه والتى يجب على المريد مراعاتها لما فيه من قناعة وتفويض، أى لما فيه من إسقاط للتدبير وتصفية للنفس من شواغل الدنيا، وهو ما يقوم عليه منهج مدرسته فى تربية المريدين، ذلك لأن القلق بسبب أمور الرزق والمعاش يعد من أكبر العوائق التى تمنع المريد من الترقى فى مراحل الطريق، لأنها تبقى كحجاب مانع للقلب من الوصول إلى الحضرة الإلهية.

والرضا كما يعرفه ابن عطاء السكندرى: هو التقبل التام لأحكام الله ومقاديره والسكون لها[1]. وعلى ذلك فإن الراضى عن الله تعالى هو الذى لا يعترض على تقديره، فيرضى بالقضاء الذى أمر الرضا به، إذ ليس كل ماهو بقضائه يجوز للعبد أو يجب عليه الرضا به.

ويعلق ابن قيم الجوزية على ذلك قائلاً: وهذا رضا بما منه. وأما الرضا به فأعلى من هذا وأفضل. ففرق بين من هو راض بمحبوبه وبين من هو راض بما يناله من محبوبه من حظوظ نفسه.

وعلى هذا النحو فإن الرضا أساس تربوى سليم من شأنه أن يصفى نفس المريد من العلائق الدنيوية، فلا يحزن على فوات شئ منها، بل قد يبلغ به التفويض التام لله أن يجد فى قلبه سروراً إذا ماحصل به قضاء، وعلى هذا يبين ابن عجيبة أن الرضا هو: أساس ترويض النفس على تلقى المهالك بوجه ضاحك أو سرور يجده القلب عند حلول القضاء أو ترك الاختيار على الله فيما دبر أو أمضى[2].

كذلك يرى ابن عطاء: «لا يصل عبد إلى الرضا إلا بالرضا»[3]. وقريب من هذا مايقوله ابن عربى: لاينال غاية رضاه من فى قلبه سواه[4].

(١) ابن عجيبة: معراج التشوف، ص: ٨.
(٢) ابن عجيبة: المرجع السابق، ص:٨.
(٣) ابن عطاء الله: التنوير فى إسقاط التدبير، ص: ٤.
(٤) ابن عربى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٧.

وبهذا الصدد يقول ذو النون المصرى: ثلاثة من علامات الرضا: ترك الاختيار قبل القضاء، وفقدان المرارة بعد القضاء، وهيجان الحب فى حشو البلاء[1].

ويرى الباحث هنا: أن من صبر على أحكام الله أورثه ذلك الرضا. فالرضا أعلى من الصبر درجة لأن من صبر رضى ولا عكس[2]. وقال تعالى: ﴿ وَرِضْوَانٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ﴾[أ].

كذلك رضاء العبد عن ربه أكبر من سائر الطاعات[3]. وقال النبى صلى الله عليه وسلم: «**إذا أحب الله عبداً ابتلاه، فإن صبر اجتباه، فإن رضى اصطفاه**»[ب].

وكان الجيلانى يؤدب مريده قائلاً: «ارض بفقرك، فإن رضاك به هو الغنى بعينه»[4].

ويربط الفضيل بين المعرفة والرضا قائلاً: «أحق الناس بالرضا عن الله أهل المعرفة به»[5].

فالرضا هو صحة العلم الواصل إلى القلب. فإذا باشر القلب حقيقة العلم أداه إلى الرضا[6].

ولقد سئل أبو سعيد الخراز: هل يجوز أن يكون العبد راضياً ساخطاً؟ قال: نعم يجوز أن يكون راضياً عن ربه ساخطاً على نفسه، وعلى كل قاطع يقطعه عن الله تعالى.

---

(١) الجيلانى: الغنية، جـ ١، ص: ١٥٦.

(٢) ابن رجب الحنبلى: جامع العلوم والحكم، جـ ٢، ص: ٢٣٩.

(أ) سورة التوبة آية: ٧٢.

(٣) عبد الرحمن الصفورى: نزهة المجالس، جـ ١، ص: ١٠٨.

(ب) رواه النووى فى رياض الصالحين بلفظ آخر.

(٤) الجيلانى: الفتح الربانى، ص: ٣٤.

(٥) السهروردى: عوارف المعارف، تحقيق عبد الحليم محمود، ص: ٧٢.

(٦) المرجع السابق، ص: ٢٣٨.

وتأكيداً لما نذهب إليه نشير إلى قول إبراهيم ﴿ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّيٓ ﴾[أ].

أى إلى رضا ربى[1]. فالرضا هو الوقوف الصادق حيثما وقف العبد، فلا يلتمس متقدماً ولا متأخراً[2].

ويعد هذا المقام ـ الرضا ـ عند الصوفية جميعاً من المقامات العليا التى لا يصل إليها السالك إلا بعد أن تصفو نفسه عن طريق التوبة والطاعة والإخلاص، وترتقى من حال النفس الأمارة إلى مقام النفس اللوامة، ثم إلى مقام النفس الملهمة، حتى تصل إلى مقام النفس المطمئنة فالراضية ثم المرضية[3].

(أ) سورة العنكبوت آية: ٢٦.

(١) ابن الجوزى: زاد المسير، جـ٦، ص: ٢٦٨.

(٢) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص: ٦٣٨.

(٣) السهروردى: مرجع سابق، ص: ٣٨٢.

حادى عشر ـ الشكـر

الشكر فى اللغة هو الكشف والإظهار. يقال كشر وشكر بمعنى كشف عن ثغره وأظهره فيكون إظهاراً لشكر. وكشفه باللسان ماذكرناه[1]. ويكون شكر الله تعالى لعبده كشفه له ما ستره عنه، وإظهاره له ما حجبه منه من العلوم والقدر وهو المزيد فيفيده ذلك حسن معرفته به سبحانه وتعالى، وعلو مشاهدته منه، وكله يرجع إلى معنى الكشف والإظهار[2].

وقد قال بعض العلماء: شكر القلب المعرفة بأن النعم من المنعم لاغير. وشكر العمل كلما وهب الله عز وجل لك عملاً أحدثت له عملاً ثانياً شكراً منك للعمل الأول. وعلى هذا يتصل الشكر بدوام المعاملة.

وأول الشكر عند العارفين أن لا تعصيه بنعمه من نعمه فتجعلها فى طاعة الهوى. وأما شكر الشاكرين فهو أن تطيعه بكل نعمه فتجعلها فى سبيل المولى. وهذا شكر جملة العبد[3].

وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «**الحمد لله رأس الشكر، وما شكر الله عبد لا يحمده**»[أ]. فالحمد: هو الثناء على الله بما هو أهله.

---

(١) أحمد صبحى: نصوص مختارة من التراث الفلسفى، ص: ٢٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٤٩.

(٣) نفس المرجع، ص: ٢٦٠.

(أ) أورد هذا الحديث فى الجامع الصغير ورمز إليه بالحسن وقال: أخرجه عبد الرازق، والبيهقى فى شعب الإيمان.

والشكر: الثناء على الله بما يكون منه من النعم[1]. والحمد لايكون إلا باللسان. والشكر يكون بالقلب والجوارح واللسان[2].

ويرى ابن عجيبة أن الناس فى الشكر على ثلاث درجات: عوام، وخواص، وخواص الخواص. فشكر العوام على النعم فقط، وشكر الخواص على النعم والنقم، وشكر خواص الخواص الغيبة فى المنعم عن شهود النعم والنقم[3].

فمن رأى النعم ولم ير المنعم فقد حجب عن الشكر، ومن رأى المنعم بغيبة النعم فقد شكره[4]. ومما رواه القشيرى بهذا الصدد أنه قال: شكر القلب هو عدم شغله بغير ذكره ومعرفته. فالشكر رؤية المنعم، والاعتراف بالعجز عن حق المحبوب، وألا يشغل عن الواهب بالموهوب، إذ الشكر نعمة تستدعى شكراً.

وقيل: الشكر: إضافة النعم إلى موليها بنعت الاستكانة له.

ويقول الجنيد: الشكر: أن لا ترى نفسك أهلاً للنعمة[5].

ومما يثير الانتباه فى قضية الشكر عند الجنيد، نص غامض يثير قضية دقيقة، وهى علاقته بقضية الأفعال يقول فيه: «وقفت على سائل فسألته، فقال: حركنى فعل لى، فقال الجنيد لا، ولكن فعل الله فيك يقتضى منك شكراً ماجعله فيك».

وإذا كان فعلاً فهو منه وإليه. وإلى هذا تشير رواية الجنيد عن ذى النون، ودعائه بدعائه: «يا من يشكر ما يهب، هب لنا ما نشكر».

---

(١) ابن عربى: التنزلات الليلية في الأحكام الإلهية، ص: ٤٧.

(٢) ابن تيمية: أحكام عصاة المؤمنين، جمع وتقديم مروان كجك (القاهرة: ط١، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) ص: ٧٧.

(٣) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ١٢٩.

(٤) المرجع السابق، ص: ٤٦٨، وانظر الغزالى: مكاشفة القلق (القاهرة: م الشمرلى، سنة ١٩٨١م) ص: ١٤٨، وابن قيم الجوزية: عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين (القاهرة: م المتنبى، د.ت) ص: ١١٥، ١١٦، ١٣٣

(٥) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٩٠.

وقريب من هذا ما قاله الصوفية. فيما بعد من أن الشكر نعمه ينبغى الشكر عليها[١]. فالشكر على الحقيقة أن يرى الشاكر نفسه ليس أهلاً لرحمة الله فى دعوته، بل يرى نقصه وعيبه دوماً[٢]. وإنما رحمة الله تعالى له من باب المنة والفضل[٣].

ويقال: الشكر على الشكر أتم من الشكر. وذلك أن ترى شكرك بتوفيقه. وذلك التوفيق من أجل النعم عليك.

ويؤيد هذا ما يرويه أبو حمزة البغدادى بقوله: «إذا فتح الله لك طريقاً من الخير فالزمه وإياك أن تنظر إليه أو تفتخر به. واشتغل بذكر من وفقك لذلك، فإن نظرك إليه يسقطك من مقامك، واشتغالك بالشكر يوجب لك فيه المزيد»[٤]. قال تعالى: ﴿ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾[أ].

وقد جاء فى بعض الأخبار أن داود عليه السلام قال: يارب كيف أشكرك وأنا لا أستطيع أن أشكرك إلا بنعمة من نعمك، ونعمتك توجب علىّ الشكر، والشكر نعمة يوجب الشكر أيضاً. فأوحى الله إليه: إذا عرفت أن النعم كلها منى فقد شكرتنى وقد رضيت منك بذلك[٥].

وكان من دعاء داود عليه السلام، سبحان مستخرج الشكر بالعطاء، ومستخرج البلاء بالدعاء[٦].

ولقد قال الجيلانى: إذا جاءك الداء فاستقبله بيد الصبر، واسكن حتى يجئ الدواء، فإذا جاء الدواء فاستقبله بيد الشكر[٧].

---

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٩

(٢) حسن الشرقاوى: أصول التصوف الإسلامى، ص. ٣ ٣.

(٣) الشعرانى. لطائف المنن ص. ٥٦.

(٤) ابن الخطيب: ملحق روضة التعريف ص: ٨٣

(أ) سورة إبراهيم: آية: ٧.

(٥) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم ص: ٣٤٨.

(٦) أبو نعيم: الحلية جـ١ ص: ١٢٥.

(٧) الجيلانى: الفتح الربانى والفيض الرحمانى ص. ٩

وقيل: الشكر استفراغ الطاقة فى الطاعة. ولقد ذهب ابن عباس رضى الله عنهما إلى ذلك بقوله: الشكر هو الطاعة بجميع الجوارح لرب الخلائق فى السر والعلانية. وإلى نحوه ذهب بعض مشايخنا فقال: الشكر هو أداء الطاعات فى الظاهر والباطن، ثم رجع إلى أنه اجتناب المعاصى ظاهراً وباطناً، وقال غيره: الشكر الاحتراس عن اختيار معاصى الله تحترس على قلبك ولسانك وأركانك حتى لا تعصى الله عز وجل[1].

ولعل من المناسب أن ننقل هنا قول الصديق رضى الله عنه لعائشة رضى الله عنها لما نزلت براءتها من الإفك على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عائشة اشكرى رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقالت: والله لا أشكر إلا الله. دلها أبو بكر رضى الله عنه على المقام الأكمل، مقام البقاء، المقتضى لإثبات الآثار، وقد قال تعالى: ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِي وَلِوَٰلِدَيْكَ﴾[أ].

وقال صلى الله عليه وسلم: «**لا يشكر الله من لا يشكر الناس**»[ب].

ومهما يكن فى صحة هذه الواقعة التى يوردها صاحب «الحكم» إلى أنها تشير فى مجملها أن عائشة كانت فى ذلك الوقت مصطلمة عن شاهدها، غائبة عن الآثار، فلم تشهد إلا الواحد القهار. فقالت: والله لا أشكر إلا الله لأنها فى ذلك الوقت غائبة عن إحساسها منغمسة فى الأنوار، أنوار الابتهاج بإعلان براءتها من الله فى القرآن الكريم. فهى حينئذ لم تر غير الله، الذى برأها وهو الحق المبين، علام الغيوب[2].

ومما يأخذه الباحث على هذا القول السابق لعائشة دليلاً نشك فى صحته. وللتدليل على صحة ما أقول أنَّ الصحابة رضى الله عنهم كانوا أكمل وأقوى عقولاً، وأثبت فى الأحوال الإيمانية من أن تغيب عقولهم ويحصل لهم اصطلام.

---

(١) الغزالى منهاج العابدين، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: م الجندى، سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م) ص: ٢٢٦.

(أ) سورة لقمان: اية: ١٤.

(ب) رواه الترمذى عن أبى هريرة رضى الله عنه.

(٢) ابن عطاء الله: الحكم بشرح مصطفى أبو العلا، جـ٢، ص: ١٩٩.

ومما يرويه أحد الشيوخ الذين التقى بهم الشاذلى أنه قال: قلت يوماً وأنا فى مغارة فى سياحتى: «إلهى متى أكون لك عبداً شكوراً، فإذا قائل يقول لى: إذ لم تر منعماً عليه غيرك. فقلت: إلهى كيف لا أرى منعماً عليك غيرى، وقد أنعمت على الأنبياء، وقد أنعمت على العلماء، وقد أنعمت على الملوك، فإذا قائل يقول لى: لولا الأنبياء لما اهتديت، ولو العلماء لما اقتديت، ولولا الملوك لما أمنت، فالكل منى نعمة عليك[1].

ويترتب على ذلك فى ضوء ما أسلفنا تعود المريد الرجوع إلى الله دائماً، أن يصل إلى الشعور بالعجز عن الشكر، لأنه يرى فى هذه الحال أن حوارجه التى يشكر بها، بل والشكر بها، بل الشكر نفسه إنما هى من نعم الله.

وهذا المعنى هو الذى يعبر عنه الشاذلى بقوله: «وأشكرك على نعمك التى لا أحصيها شكراً يقتضى زيادتها ويستدعيها، مع أنى عاجز عن شكرك، والقيام بواجب ذكرك، لأنى إن اعتقدت الشكر فبالعقل الذى أعطيت، وإن تكلمت فبالنطق الذى أوتيت، وإن تعبدت فبالقوة التى أوليت. فأين الشكر الذى أضيفه لنفسى؟! فإن جميع ذلك هو لك ومنك.

ولقد كان الشاذلى يقول لا يكمل شكر العبد حتى يرى نعمة ملوك الدنيا دون نعمته هو من حيث مسخرون له، وإيضاح ذلك أن جميع من هو فوق مقام العبد من جملة نعم الله عليه كالأنبياء والملوك[2].

وإذا كان الشاذلى يحث على كثرة الشكر للوصول إلى الله، فقد سبقه إلى ذلك العديد من الصوفية، فأبو حفص السهروردى يرى أن الشكر هو الغيبة عن النعمة برؤية المنعم، وأن النعمة هى جميع ما يقضى به الله على العبد، سواء عاجلة يعرفها أو آجلة على هيئة تمحيص أو تكفير عن ذنب.

كما يرى القشيرى أن شكر القلب هو عدم شغله بغير ذكره ومعرفته. ويبرهن أبو العباس المرسى على أهمية الشكر فى الوصول إلى الله تعالى قائلاً: «لو علم

(١) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلى، ص: ٧٦.

(٢) الشعرانى: لطائف المنن، ص: ٥٤.

الشيطان أن ثم طريقاً توصل إلى الله تعالى أفضل من الشكر لوقف عليها. ألا تراه كيف قال: ﴿ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ وَلَا تَجِدُ أَكۡثَرَهُمۡ شَٰكِرِينَ ﴾(أ).

ولم يقل صابرين أو خائفين(١). ومعنى ذلك أن الشكر أفضل من الخوف أو الصبر فى الوصول إلى الله تعالى، ولذلك أولته الطريقة الشاذلية اهتماماً كبيراً.

وهنا يجوز لنا أن نسأل سؤالاً: أيهما أفضل الشاكر أم الصابر؟ ونأخذ الإجابة على هذا السؤال من الإمام الجنيد بقوله: «ليس مدح الغنى بالوجود ولا مدح الفقير بالعدم، وإنما المدح فى الاثنين قياسهما بشروط ما عليهما، فشرط الغنى يصحبه فيما عليه أشياء تلائم صفته وتمتعها وتلذذها. والفقير يصحبه فيما عليه أشياء تلائم صفته وتقبضها وتزعجها أتم حالاً ممن متع صفته ونعمها والأمر على ما قاله وهو صحيح(٢).

نلمح من ثنايا هذه الإجابة الصوفية الروحية فى التفرقة بين الصبر والشكر عند الجنيد أنه يعطينا مفهوماً جديداً يخالف المفهوم الصوفى المطروح فى كتب الصوفية وهو «الغنى الشاكر أفضل من الفقير الصابر» حسبما يرى الباحث.

وإذا رجعنا إلى الغزالى فسوف نجد عنده إجابة على هذا السؤال فيقول: الشاكر بالحقيقة لا يكون إلا صابراً، والصابر بالحقيقة لا يكون إلا شاكراً، لأن الشاكر فى دار المحنة لا يخلو من محنة يصبر عليها لا محالة ولا يجزع، فإن الشكر تعظيم المنعم على حد يمنع من عصيانه، والجزع عصيان، والصابر لا يخلو من نعمة، فالشدائد نعم بالحقيقة، فإذا صبر عليها شكر بالحقيقة، فشدائد الدنيا تلزم العبد الشكر(٣).

ومن دعاء أحمد بن حنبل: «اللهم لا تطالبنا بوفاء الشكر فيما أنعمت به

(أ) سورة الأعراف: آية: ١٧.
(١) ابن عطاء الله: لطائف المنن، ص: ٣١٦.
(٢) الغزالى: الإحياء، جـ ٤، ص: ١٣٧.
(٣) الغزالى: منهاج العابدين، ص: ٢٢٩.

علينا»[1]. ولقد قيل: الشاكر الذى يشكر على الموجود، والشكور الذى يشكر على المفقود[2]. ففى الشكر مقامان عن مشاهدتين أعلاهما مقام شكور، وهو الذى يشكر على المكاره والبلاء والشدائد. وهذا مقام فى الرضا وحال فى المحبة[3].

(1) ابن الجوزى: مناقب الإمام أحمد بن حنبل (القاهرة: تحقيق لجنة إحياء التراث العربى، سنة ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م) ص: ٢٩٤.

(2) ابن قيم الجوزية: عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، ص: ١٤٤.

(3) أحمد صبحى وآخر: نصوص مختارة من التراث الفلسفى الإسلامى، ص: ٢٤٨.

ثانى عشر ـ المحبة

المحبة بالمعنى الصوفى معناها فناء المحب فى المحبوب[1]. ففناء المحب أن تغيب الأكوان والأحداث أى الأغيار عن ناظريه، لأنه لا يرى إلا ربه الحبيب القريب[2].

ولقد أبان أبو يعقوب السوسى عن الشرط الذى تصح به المحبة فقال: «لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة»[3].

وقد تحدث الحلاج عن حقيقة المحبة فقال: «حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك فحقيقة المحبة كما يصورها لنا الحلاج فى منهجه: قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك والاتصاف بأوصافه. إنها البذرة التى ستخرج منها فلسفة الحلاج فى حال الفناء؟!

كما قيل فى حقيقة المحبة أن ينسى العبد حظه من الله تعالى، وينسى حوائجه إليه. فإذا اشتد استغراق الفانى فى الله فإنه ينسى كل ماسواه، وذلك باستيلاء المحبة والذكر على قلبه ولسانه، وظاهره وباطنه لغرقه فى الأنوار والأسرار،

---

(١) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى، ص: ١٦١.

(٢) أبو الحسن على الحسينى الندوى: ربانية لا رهبانية (القاهرة: دار الشروق ط٢، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م) ص: ٢٦٠.

(٣) القشيرى: الرسالة، ص: ١٦١.

وبذلك يكون فى حال الفناء، لايعقل أى شئ ولا حتى نفسه، ويحجب عن كل ما هو غير مولاه[1].

ويحق لنا أن نقول: إنَّ أعلى درجات المحبة. هى درجة خواص الخواص ومرتبة العابدين المتجردين هى بلغة الصوفية «الفناء فى المحبوب».

وهنا يحق لنا أن نستنتج أنَّ الصوفية يربطون بين الفناء والمحبة، فالصوفى الفانى فى محبة الله يطلق عليه اسم العارف. واستشهد على ذلك بقول القشيرى فى هذا الصدد: «فإذا صار من الخلق أجنبياً، ومن آفات نفسه برياً. ووافت فى السر مناجاته، ومن كل لحظة إليه رجوعه، وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره يسمى عند ذلك عارفاً وتسمى حالته معرفة»[2].

فالمحبة هى أخذ الرب بقلب العبد بحيث لا يلتفت إلى غيره، أو أخذ جمال المحبوب بمحبة القلب حتى لا يجد مساغاً للالتفات لسوى المحبوب، فمتى وقع الالتفات نقص الحب على قدره[3].

وقيل: المحبة أخذ قلب من أحب عباده فلا يكون له من نفسه اختيار ولامع غير محبوبه قرار[4]. ومن هنا قالت رابعة: وقد سئلت عن الجنة؟ فقالت: الجار ثم الدار.

ويعلق الغزالى على ذلك قائلاً: فبينت أنه ليس فى قلبها التفات إلى الجنة بل إلى رب الجنة[5]. ويبدو لنا واضحاً أن رابعة لاترى فى الوجود إلا خالق الوجود، ولاتحب فى الكون إلا المكون وحده سبحانه وتعالى.

ومن هذا المنطلق علينا أن نقول: ففرق بين من يحب الجنة ومن يحب

---

(١) سلامة الراضى: الإنسانية، ص: ٤٨٠.
(٢) القشيرى: مرجع سابق، ص: ١٤١.
(٣) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ٣، ص: ٤١٠.
(٤) السيد المنوفى: التصوف الإسلامى الخالص، ص: ١٤٥.
(٥) الغزالى: الإحياء، جـ ٤، ص: ٣٠٥.

صاحب الجنة. فرابعة تفر من الكون إلى المكون، ومن النعمة إلى المنعم، ومن الخلق إلى الخالق، ومن النفس إلى خالق النفس[1]. ولقد أضافت قائلة: المحب لله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه[2].

ويؤيد ذلك قول القرشي: «المحبة أن تهب كلك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شئ، فهذه المحبة لما أفنت المحب واستغرقت روحه، بحيث غيبته عن شهوده، وفنى فيها المحب وانمحت رسومه بالكلية، ولم يبق هناك إلاّمحبوبه وحده، فكأنه هو المحب لنفسه بنفسه إذا فنى من لم يكن وبقى من لم يزل»[3].

ولعل هذا هو ما عبر عنه الشاذلى عندما يحدثنا عن المحبة فيقول: «المحبة آخذة من الله لقلب عبده عن كل شئ سواه، فترى النفس مائلة لطاعته، والعقل متحصناً بمعرفته، والروح مأخوذة فى حضرته، والسر مغموراً فى مشاهدته. والعبد يستزيد فيزداد، ويفاتح بما هو أعذب من لذيذ مناجاته ليكسى حلل التقريب على بساط القرية. ويمس أبكار الحقائق وثياب العلوم[4].

ويربط صاحب «روضة التعريف» بين المحبة والأنس والشوق والفناء قائلاً: «المحبة أنس يستدرج، ثم شوق يلجم، ويسرج، ثم فناء يزعج[*] عن الوجود»[5].

---

(١) ابن الجوزى: اللطائف والطب الروحانى، تحقيق عبد القادر عطا (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، د. ت) ص: ٥٣.

(٢) محمد مصطفى حلمى: الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى (القاهرة: الإدارة العامة للثقافة، سنة ١٩٦٠م) ص: ٩٢.

(٣) ابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين، ص: ٣٠١.

(٤) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلى (القاهرة: دار التراث العربى للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٦م) ص: ١٣٥.

(*) الانزعاج: يرى ابن عربى أن الانزعاج هو أثر المواعظ الذى فى القلب. وقد يطلق ويراد به التحرك للوجد والأنس (ابن عربى: اصطلاحات الصوفية ص: ٩) وما يهمنا الإشارة إليه فى هذا الصدد أن الانزعاج هو أول بداية السالك لطريق الله، عز وجل، وإن ظل مصاحباً من أجل طرود الغفلات إلى حين «البقاء» بعد «الفناء» حين يدوم الشعور بكون الأشياء من الحق وقيامها به (محمد مصطفى: المقامات والأحوال ص: ١١٥).

(٥) ابن الخطيب: روضة التعريف ص: ٣٧.

أما عن المحبة عند الهروى فيرى أنها أول أودية الفناء والعقبة التى ينحدر منها على منازل المحو، وهى آخر منزل يلقى فيه مقدمة العامة ساقه للخاصة، ومادونها أغراض لأعواض(١).

ويعلق ابن قيم الجوزية على قول الهروى «المحبة أول أودية الفناء» قائلاً: إذا كانت المحبة أول أودية الفناء لأنها تفنى خواطر المحب عن التعلق بالغير، وأول ما يفنى من المحب خواطره المتعلقة بما سوى الله محبوبه لأنه إذا انجذب قلبه بكليته إلى محبوبه انجذبت خواطره تبعاً لذلك(٢).

ونحن نؤكد أن الحب أسبق من الفناء، بل لعل الفناء واحد من أهم نتائج المحبة التى تفنى خواطر المحب وتستغرقه استغراقاً كاملاً فى المحبوب لدرجة أن صفات المحب تسقط تاركة مكانها لتحل محلها صفات المحبوب على البدل. وهذا نوع من المحبة الشديدة يقدمه ذكر دائم وقلب هائم فيه.

ويؤيد ذلك قول الجنيد عن الفناء فى المحبة: «بأنه دخول صفات المحبوب على البدلى من صفات المحب». أى التخلق بأخلاق الله وصفاته ليكون ربانياً.

ويرى الباحث أن الجنيد يشير هنا بوضوح إلى استيلاء ذكر المحبوب حتى لا يكون الغالب على قلب المحب إلا ذكر صفات المحبوب والتغافل بالكلية عن صفات نفسه والإحساس بها.

ثم لنا أن نتساءل هنا: المحبة من صفات الذات، أم من صفات الأفعال؟

وحصيلة الإجابة على هذا السؤال نجدها عند الإمام الجنيد حيث قال عن المحبة: «إن محبة الله لها تأثير فى محبوبه بين، فالمحبة نفسها من صفات الذات، ولم يزل الله محباً لأوليائه وأصفيائه، فأما تأثيرها فيمن أثرت فيه، فإن ذلك من صفات الأفعال»(٣).

---

(١) عبد القادر محمود: دراسات فى الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية، ص: ٣٠٧، وانظر: عبد الرحمن عميرة: التصوف الإسلامى منهجاً وسلوكاً (القاهرة: م الكليات الأزهرية، د.ت) ص: ٩٦.

(٢) إبراهيم بسيونى: نشأة التصوف الإسلامى (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٦٦م) ص: ١٦٩.

(٣) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص:١٧٨.

ومما يذكر عن إبراهيم الخواص أنه قال عن المحبة: «المحبة محو الإرادات[*]، وإحراق جميع الصفات والحاجات، وإغراق النفس فى محو الإشارات[1].

لكن يبقى لنا سؤال هام مؤداه: ما الخصائص النفسية التى يتميز بها فناء المحبة؟ الواقع أن فناء المحبة يتميز بخصائص نفسية فريدة يمكن أن نجملها على النحو التالى:

١ - يصل المحب فى حبه إلى درجة يفقد فيها التمييز بين ذاته وبين ذات محبوبه فتتلاشى معنوياً ويصير المحب وقد تلاشى فى محبوبه وأصبح يرضى بما يرضاه، ويضطرب لما يضطرب له، بل قد يصل الأمر إلى حد أن يقول المحب لمحبوبه يا أنا.

ويقول السرى فى هذا الصدد: «لاتصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا[2].

(*) فى هذا الصدد يحدثنا صاحب «الإنسان الكامل» عن الإرادة قائلاً: الإرادة لها تسعة مظاهر فى المخلوقات: المظهر الأول هو الميل، وهو انجذاب القلب إلى مطلوبه. فإذا قوى ودام سمى ولعاً، وهو المظهر الثانى للإرادة. ثم إذا اشتد وزاد سمى صبابة، وهذا هو المظهر الثالث للإرادة. ثم إذا تفرغ له بالكلية وتمكن سمى شغفاً، وهذا هو المظهر الرابع للإرادة. ثم إذا استحكم فى الفؤاد وأخذه عن الأشياء سمى هوى. وهذا هو المظهر الخامس للإرادة. ثم إذا استوفى حكمة على الجسد سمى غراماً، وهذا هو المظهر السادس للإرادة. ثم إذا نما وزالت العلل الموجبة للميل سمى حباً، وهذا هو المظهر السابع للإرادة. ثم إذا هاج حتى يفنى المحب عن نفسه سمى وداً، وهذا هو المظهر الثامن للإرادة. ثم إذا طفح حتى أفنى المحب والمحبوب سمى عشقاً، وفى هذا المقام يرى العاشق معشوقه فلا يعرفه. وهذا آخر مقامات الوصول والقرب.

ومما لاشك فيه أن كثرة الطاعات والمداومة عليها وبذل المجهود هو طريق العبد للفناء عن إرادته والبقاء بإرادة الله. (الجيلى: الإنسان الكامل، جـ١، ص: ٨٠).

(١) الغزالى: مكاشفة القلوب، ص: ٢٥.

(٢) محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧١م) ص: ٣٤.

ولقد تبلغ المحبة بأربابها إلى أحوال تكشف لهم فيها عن أسرار الغيوب ولاسيما غيب المحبوب[1].

ويرى ذو النون المصرى أن ثمة حباً متبادلاً بين العبد المحب والرب المحبوب. وبهذا يبدو فناؤه نوعاً من متابعة المحبوب فى كل حركاته وسكناته والاستغراق التام فى هذا الحب إلى أن يصل السالك إلى مرحلة يشعر فيها أنه تلاشى فى عظمة الخالق.

٢ ـ عندما تصل النفس فى الحب إلى مقام الدهش تفنى عن كل العوامل المحيطة سواء أكان ذلك عالم الحس أى عالمها الخاص المتعلق بقواها البدنية، بل وتنقطع صلة الإنسان بعالمه الخاص تماماً إذ يقع تحت سيطرة الإحساس الخارق بالمحبوب[2].

٣ ـ يصل المحب إلى درجة عظيمة فى الحب يتغلب فيها الإحساس بالحب على كل أنواع الاحساسات وتتوقف الحواس تلقائياً دون شعور بهذا التوقف عند ممارسة دورها الطبيعى الذى خلقت من أجله.

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية (القاهرة: م السعادة، سنة ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م) جـ١، ص: ٢٥٧.

(٢) عبد الرحمن الأنصارى: مشارق أنوار القلوب: (بيروت: دار صادر للطباعة، سنة ١٩٥٩م) ص: ١٨ـ٢١.

ثالث عشر ـ التقـوى

التقوى عبارة عن حال النفس التى تتكون وتتولد من خشية الله تعالى والشعور بالتبعة، وتظهر وتتجلى فى كل ناحية من نواحى الحياة ومظهر من مظاهرها. وتستولى على منهج فكر التقى وسلوكه كله[١].

والتقوى معناها: خوف الله، واتقاء محارمه. فالتقوى لباس كريم لا ينال شرف التزيى به إلا أهل الإيمان الحق، ولا يخلعه الله تعالى إلا على أولئك الصالحين من عباده المكرمين الذين يخشون ربهم بالغيب، ويأتون ما أمر الله تعالى به، ويجتنبون مانهى الله سبحانه عنه[٢].

والتقوى عند الواسطى أن يتقى العبد من تقواه. أى من رؤية تقواه بأن يعرض عنها ولا يركن إليها شغلاً بمولاه وحذراً من سكونه لغير من تولاه[٣].

فالمتقى من إذا قال قال لله، وإذا سكت سكت لله، وإذا ذكر ذكر لله. أى من تبرأ من حوله وقوته.

وكان عمر بن عبد العزيز يقول: «لا يبلغ أحد مقام التقوى حتى لايكون له فعل ولا قول فيفتضح به فى الدنيا والآخرة. فالتقوى أول منزلة العابدين، وبها يدركون أعلاها، وبها تزكو أعمالهم، لأن الله عز وجل لا يقبل عملاً إلا ما أريد به وجهه[٤].

---

(١) عبد العال محمد الجبرى: المصطلحات الأربعة بين الإمامين المؤدودى ومحمد عبده (القاهرة: دار الاعتصام، ط٢، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) ص: ٣٤٠.

(٢) عبد الكريم الخطيب: الإنسان فى القرآن الكريم من البداية إلى النهاية (القاهرة: ط١، سنة ١٩٧٩م) ص: ١٦٤.

(٣) السيد دحلان: تقريب الأصول، ص: ١٤٠.

(٤) المحاسبى: الرعاية لحقوق الله، تقديم عبد الحليم محمود (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨٤م) ص: ٤٤.

ومما يروى عن عمر بن عبد العزيز أنه سئل: متى يبلغ العبد سنام التقوى؟ فقال: إذا وضع جميع ما فى قلبه من الخواطر فى طبق وطاف به فى السوق ولم يستح من شئ فيه[(١)].

وقيل: اليقين والتقوى قرينان إن غاب أحدهما غاب الآخر[(٢)].

وقال الصديق رضى الله عنه: اتق الله بطاعته، وأطع الله بتقواه. وهذا ما صرح به طلق بن حبيب عندما سئل عن التقوى فأجاب: التقوى عمل بطاعة الله على نور من الله رجاء لثواب الله حياء من الله.

والجدير بالذكر أن الهداية مقدمة للتقوى[(٣)]. قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ ﴾[(أ)].

كما أن التقوى توصل إلى الشكر لقوله تعالى: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[(ب)].

وفى هذا الصدد قال داود لسليمان عليهما السلام يستدل على تقوى المؤمن بثلاث: حسن التوكل فيما لم ينل، وحسن الرضا فيما نال، وحسن الصبر على ما قد فات[(٤)].

فالتقوى باب لعلوم وهبيه لدنية، والاسترسال مع الله، مفتاح لنعم الله، ومنن الله، وعطايا الله، وتجلى الله[(٥)].

ولقد بين الشاذلى أن التقوى لا تتم إلا بالورع والاستقامة. والورع بهذا المعنى لابد أن يؤدى إلى التقوى، فالتقوى ليست كلاماً نظرياً أو ميزاناً منطقياً، وإنما هى

---

(١) الشعرانى: تنبيه المغتربين (القاهرة: م صبيح، د.ت) ص: ٧٩.

(٢) محمود على قراعة: الفرار إلى الله تعالى (القاهرة: دار مصر للطباعة، سنة ١٩٦٩م) هامش ص: ١٧٤، ١٧٥.

(٣) الجيلانى: الغنية، جـ١، ص: ١٤٣.

(٤) سعيد حوى: تربيتنا الروحية (القاهرة: م وهبه. عابدين، سنة ١٣٩٩هـ) ص: ١٠٩.

(أ) سورة محمد: آية: ١٧.

(ب) سورة آل عمران: آية: ١٢٣.

(٤) الغزالى: المرغوب من مكاشفة القلق، ص: ٨٧.

(٥) حسن الشرقاوى: الحكومة الباطنية (الإسكندرية: دار المعارف، سنة ١٩٨٢م) ص: ١٥.

سلوك أخلاقى، وطريق قائم على العمل الإيجابى والتفاعل، فلا يكفى أن يكون الإنسان ناطقاً بالشهادة وعارفاً بأن الله موجود ليكون تقياً، ولكن لابد أن يسلك طريق الله بالعمل والجهاد فيكون صادقاً ظاهراً وباطناً، مخلصاً طائعاً شريعة وحقيقة.

والشرط الثانى للتقوى عند الشاذلى هو الاستقامة. فالاستقامة هى درجة بها كمال الأمور وتمامها، وبوجودها حصول الخيرات ونظامها. وعلى هذا فالاستقامة تقوم على التطلع إلى الوصول إلى حد الكمال، هذا الحد الذى لن يستطيع الإنسان الوصول إليه إلا بالتخلص تماماً من آفات النفس وعلائق البدن واجتياز الطريق حتى الوصول إلى آخر المقام، وهنا يصبح هذا الواصل إنساناً كاملاً، متحققاً بالمعرفة اليقينية علماً وذوقاً وشهوداً، ولكى يتحقق للمريد ذلك، فإنه ينبغى عليه أن يعمل على القيام بحق الاستقامة على قدر طاقته واستطاعته.

ومن هذا المنطلق يعلن الشاذلى أنه: إذا لم يواظب الفقير على الصلوات الخمس فلا تعبأن به» وبذلك ترتبط الاستقامة بالمحافظة على العبادات إذا ما أداها الإنسان الورع حق أدائها وصل إلى حد التقوى كما فى المدرسة الشاذلية[1].

ولقد وضع الله سبحانه وتعالى ميزان التقوى بقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[أ].

وحين قال: ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝٦٢ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴾[ب].

وتحقيق التقوى يكون بامتثال الأوامر، واجتناب النواهى، أو كما قال أحد المحققين: هى ألا يراك الله حيث نهاك، ولا يفقدك حيث أمرك[2].

---

(١) الشعرانى: الطبقات الكبرى، جـ ٢، ص: ٦.

(أ) سورة الحجرات آية: ١٣.

(ب) سورة يونس: آية: ٦٢.

(٢) محمد شاهين حمزة: السيد نفيسه (القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، العباسية، ط٢، د.ت) ص: ٦٥، وانظر: خالد محمد خالد: الله والموعد (القاهرة: دار ثابت للنشر والتوزيع ط٣، سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م) ص:٧٤، ومحمد شمس الدين: بين الجاهلية والإسلام (لبنان، دار الكتاب اللبنانى ـ دار الكتاب المصرى، ط١، سنة ١٩٧٥م) ص: ١٧٥.

وفى حديث سعد عن النبى صلى الله عليه وسلم: «**إن الله يحب العبد التقى الغنى الخفى**»[*](جـ). وفى حديث معاذ عن النبى صلى الله عليه وسلم: «إن الله يحب الأبرار الأتقياء الأخفياء الذين إن غابوا لم يفتقدوا وإن حضروا لم يعرفوا أولئك أئمة الهدى ومصابيح العلم»(ب).

(*) الخفى معناه: الخامل المنقطع إلى العبادة والاشتغال بأمور نفسه.

(أ) رواه سعد عن النبى عليه السلام.

(ب) أخرجه الحاكم فى المستدرك (٤/١) وصححه وأقره الذهبى.

رابع عشر-الإخـلاص

الإخلاص هو أن يعمل العبد على استحضار مشاهدة الله إياه، وإطلاعه عليه، وقربه منه. فإذا استحضر العبد هذا فى عمله وعمل عليه فهو مخلص لله تعالى، لأن استحضاره ذلك فى عمله يمنعه من الالتفات إلى غير الله وإرادته بالعمل[1]. فالإخـلاص هـو أن تكـون أفعالـك كلـها صـادرة لله تعالـى بحيث لا يكون فى قلبك التفات لشئ من الخلق حين العمل ولا بعده[2].

ويصح أن يقال: الإخلاص هو: تصفية القلب عن ملاحظة المخلوقين. أو التوقى عن ملاحظة الأشخاص[3]. أو هو نسيان رؤية الخلق بدوام النظر إلى الخالق[4].

وقيل: الإخلاص دوام المراقبة ونسيان الحظوظ كلها. والإخلاص هو: إفراد الحق سبحانه وتعالى فى القصد بالطاعة. وهذا إخلاص المقربين العارفين بربهم، لم يـروا لأنفسهـم فى ذلـك حـولاً ولا قـوة، فـلا يعملـون العمـل إلا باللـه، لا بحولهم، ولاقوتهم[5].

---

(١) ابن رجب الحنبلى: جامع العلوم والحكم، تحقيق محمد الأحمدى أبو النور (القاهرة: م. الأهرام، سنة ١٩٦٩م) جـ١ ص: ٨٠.

(٢) الغزالى: روضة الطالبين، ص: ١٧٤.

(٣) السلمى: أصول الملامتية وغلطات الصوفية، تحقيق عبد الفتاح الفاوى محمود (القاهرة، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) ص: ١٨٥.

(٤) الغزالى: الإحياء، جـ ٤، ص: ٣٧.

(٥) ابن عطاء الله: الحكم بشرح مصطفى أبو العلا (القاهرة: م الجندى، د.ت) جـ١ ص:٨٨.

أما الإخلاص عند المخلصين كما يرى أبو طالب المكى هو: «إخراج الخلق من معاملة الحق، وأول الخلق النفس». ويتفق المكى مع الجنيد فى التعريف السابق للإخلاص[1].

والإخلاص عند المحبين يعنى أن لا يعملوا عملاً لأجل النفس، وإلا دخل عليها مطالعة العوض أو الميل إلى حظ النفس.

والإخلاص عند الموحدين يعنى: خروج الخلق من النظر إليهم فى الأفعال، وعدم السكون والاستراحة إليهم فى الأحوال[2].

ولقد قسم أبو طالب المكى الإخلاص إلى: إخلاص العبودية، وإخلاص الهمة، وإخلاص التوحيد. فإخلاص العبودية: هو صفاء التوجه إلى الله وصحة العمل مع التبرى من الحول والقوة. وإخلاص الهمة: قطع العلائق من القلوب ليصفو مع التشبث فى أعيان الغفلات. وإخلاص التوحيد: إفراد الله بالتخلص وسقوط الدعاوى. فهنالك سقط. فهو كما لم يكن، والحق باق كما لم يزل، وصار جملة العبد متبعاً لمرضاة الرب.

كيف يخلص لك العمل وأنت باق فى العمل؟ تشهد العمل وترى حركاتك فى العمل، ولا يخلص عملك حتى تفنى عن رؤية عملك، ثم تبقى بعد الفناء مع ربك. فهنالك يخلص لك العمل، ويرفع لك المحل وتنزل فى المقام الأعلى[3].

فالإخلاص أن لا تشهد على عملك غير الله عز وجل.

وقد قال بعض المشايخ: صحح عملك بالإخلاص، وصحح إخلاصك بالتبرى من الحول والقوة، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم[4].

(١) محمد مصطفى: المقامات والأحوال، ص: ٣٢.

(٢) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٣٢.

(٣) أبو طالب المكى: علم القلوب، تحقيق عبد القادر عطا (القاهرة: مكتبة القاهرة، د.ت) ص:١٦٢.

(٤) ابن عطاء الله. المرجع السابق، نفس الصفحة.

وأقرب الأقوال فى هذا الشأن قول السوسى: «الإخلاص فقد رؤية الإخلاص»[1].

وقد أجمع الشيوخ على أن من شهد فى نفسه الإخلاص احتاج إخلاصه إلى إخلاص[2]. ويعضد القول السابق مايذهب إليه الدقاق حيث قال: «نقصان كل مخلص فى إخلاصه رؤيته إخلاصه[3]. فإذا أراد الله تعالى أن يخلص إخلاصه سقط عنه رؤيته لإخلاصه[4].

نخلص من هذا إلى أن نقول: الإخلاص الخلاص فى الإخلاص[5].

وثمة تعريف آخر للإخلاص أورده الجنيد، فقال: «لا يتم الإخلاص إلا بارتفاع رؤيتك وفنائك عن فعلك» ويتفق أبو طالب المكى والسلمى مع الجنيد فيما ذهب إليه بصدد الإخلاص. وهذا يعنى عند الجنيد أنه يعرف الدرجة العليا للإخلاص، وهى التى تنتهى عنده دائماً إلى فكرة الفناء بصورها المختلفة.

فالإخلاص عند الجنيد يعنى تصفية القلب من المكدرات[6]. وحقيقته عنده: ما أريد به الله من أى عمل كان.

ولابد أن ننبه هنا إلى أن الخمول من مضامن الإخلاص حسبما يرى ابن عجيبة والخمول كما يعرفه ابن عجيبة: هو إسقاط المنزلة عند الناس وذلك بهدف قتل شهوة الظهور والتمسك بالحياة، بل ويرى أن الإخلاص لايتحقق إلا به، لأنه لاحظ للنفس فيه[7]. وهو فى ذلك يتفق مع ماذكره الرندى فى شرحه من أنه بقدر تحقيق السالك بوصف الخمول يكون تحققه بمقام الإخلاص، بل إنه عن طريق الخمول يتخلص السالك من رؤية إخلاصه بمعنى أنه يتخلص من رؤية

(١) الغزالى: منهاج العابدين، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: م الجندى، سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م) ص: ١٩١.
(٢) الشعرانى: لطائف المنن، تقديم عبد الحليم محمود (القاهرة: ط٢، سنة ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م) ص: ٥٩.
(٣) أبو العلا عفيفى: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، ص: ٢٣.
(٤) القشيرى: الرسالة، ص: ١٦٣.
(٥) محمد مصطفى: مرجع سابق، نفس الصفحة.
(٦) الغزالى: منهاج العابدين، ص: ١٩١.
(٧) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٣٢.

ما قد يعظمه الناس إذا ما أظهر الله عليه شيئاً من أمره، وعلى هذا يرى الرندى أن الإخلاص من أصعب وأعز الأشياء فى الوجود(١). وقال تعالى: ﴿ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ﴾(أ).

أما وجهة النظر الإسلامية التى تتعلق بهذه الآية الكريمة كما ذكرها أحد الباحثين المسلمين: ﴿ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ﴾

فى ذروتها تلغى الأنية، أو تلغى بتعبير آخر، «أنا»، أنه لا بقاء للعبد، الذى أخلص للعبودية مع سيده.

وليس للفناء معنى إلا بتحقيق الإخلاص لله سبحانه وتعالى، وليس لتحقيق الإخلاص لله تعالى من معنى إلا أن تفنى الإرادة: نية كانت أو عزماً، وخطرة كانت أو فكرة فى سبيل الله. ومن أجل تحقيق الإخلاص أو تحقيق الفناء، وكلاهما بمعنى واحد(٢).

ولكن ينبغى ألا ننسى النص التالى الذى يشير إلى درجات أخرى للإخلاص، إذ يقول: «إنما هو: إخلاص، ومخالصة الإخلاص، وخالصته كائنة فى المخالصة». وهو يرجع إلى درجات الانتباه إلى الفعل أو الفناء عنه بإرجاعه إلى مكونه. وهو الفرق الذى يفرق به صاحب «عوارف المعارف» مابين الصوفى والملامتى، وهو يشير إلى الصوفى الكامل لا السالك. يقول: «فلعل هذا الإخلاص حال الملامتى، ومخالصة الإخلاص حال الصوفى، والخالصة الكائنة فى المخالصة ثمرة مخالصة الإخلاص، وهو فناء العبد عن رسومه، برؤية قيامه بقيومه، بل غيبته عن رؤية قيامه، وهو الاستغراق فى العين عن الآثار، والتخلص عن لون الاستتار، وهو نعت حال الصوفى، والملامتى مقيم فى أوطان إخلاصه، غير متطلع إلى حقيقة إخلاصه، وهذا فرق بين الملامتى والصوفى(٣).

---

(١) الرندى: غيث المواهب العلية، جـ١، ص: ٧٨.

(أ) سورة الزمر: آية: ٣.

(٢) عبد الحليم محمود: السيد البدوى (القاهرة: ط دار المعارف، سنة ١٩٧٦م) ص: ٧، ٨.

(٣) محمد مصطفى: مرجع سابق، ص: ١٤٢.

وتدليلاً على هذا يذكر السهروردى: أن الملامتى أخرج الخلق من عمله وحاله، ولكنه أثبت نفسه فهو مخلص، والصوفى أخرج نفسه من عمله وحاله، كما أخرج غيره فهو مخلص[1]. وشتان بين المخلص الخالص والمخلص.

إخلاص الملامتى هو رؤية التقصير فى عمله، وإخلاص الصوفى هو عدم رؤية الأعمال على الإطلاق. أو بعبارة أخرى: الفناء عن الأعمال.

ومما يثير اهتمامنا ما نلاحظه فى المقارنة السابقة التى عقدها السهروردى بين الصوفية والملامتية: نجد أنه يفضل الصوفية ويضعهم فى منزلة من الحياة الروحية فوقهم، لأن حال الفناء (أى فناء الصوفى عن كل ما سوى الله ـ بما فى ذلك نفسه ـ أفضل فى نظره من حال الملامتى الذى لاتزال تربطه بالخلق وبنفسه رابطة وهى شعوره بنفسه وبالخلق)[2].

وقد بين السهروردى فى مقارنته أيضاً بين الصوفية والملامتية[*] اختلاف الطائفتين فى الغاية من الحياة الروحية. فغاية الصوفى فى نظر السهروردى الفناء فى الله ورؤية الخلق بعين الزوال. أما غاية الملامتى فهو الإخلاص فى الأعمال وتحريرها من كل معنى من معانى الرياء. وهذا يقتضى مراقبة دقيقة للنفس، وعدم الفناء عنها كما سقناه فيما تقدم بسطه.

وقد كان الملامتى يكره الدعاوى وينكرها لأن الدعاوى فى نظره جهل ورعونات[**]، فمن الطبيعى ألا يتكلم عن الفناء، لأن الفناء من قبيل الدعاوى المذمومة فى مذهبه. على أن الصوفى إذ يدعى الفناء عن الخلق أو عن نفسه وأعماله فإنه يشعر بالإثنينية عندئذ ويلاحظها ملاحظة قوية وإلا لما ادعى الفناء.

---

(١) أبو العلا عفيفى: الملامتية والصوفية وأهل الفتوه، ص: ٢٢.

(٢) السلمى: مرجع سابق، ص: ٨٣.

(*) الملامتية: طائفة من طوائف الصوفية. اهتمت أكثر ما اهتمت بالنفس، فحاسبتها محاسبة شديدة ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم (النبهانى: كرامات الأولياء جـ١ ص: ٨٣).

(**) الرعونات: مفردها الرعونة. والرعونة لا تظهر إلا فى بداية الطريق لأنها وقوف مع الطبع، أما السالك صاحب الأحوال والمقامات، فهو الذى تمكن من تربية نفسه، ومخالفة حظوظها (حسن الشرقاوى: ألفاظ الصوفية ص: ١٧٤).

خامس عشر-الإحسان

الإحسان هو التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة، أى رؤية الحق موصوفاً بصفاته بعين صفته، فهو يراه يقيناً ولا يراه حقيقة. ولهذا قال «كأنك تراه»[*].

لأنه يراه من وراء حجب صفاته بعين صفاته، فلا يرى الحقيقة لأنه تعالى هو الرائى وصفه بوصفه. وهو دون مقام المشاهدة فى مقام الروح[١].

فما أمره إلا بأن يعامله معاملة من كان يشهده لا من يشهده[٢].

ومما يحكى عن ابن عطاء الله أنه قال فى «الحكم» : «اهتدى الراحلون إليه بأنوار التوجه، والواصلون لهم أنوار المواجهة. فالأولون للأنوار، وهؤلاء الأنوار لهم، لأنهم لله، لا لشئ دونه». ﴿ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾[أ].

ويعلق ابن عجيبة على هذا القول السابق لابن عطاء الله قائلاً: «أنوار التوجه هى أنوار الإسلام والإيمان، وأنوار المواجهة هى أنوار الإحسان»[٣].

(*) هذا ما يعبر عنه باللحظ عند الصوفية حسبما يرى الباحث. فاللحظ اسم يعبر عن رؤية الحق تعالى بالقلب كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اعبد الله كأنك تراه». رواه أبو هريرة. ابن حجر فتح البارى بشرح صحيح البخارى، جـ١، ص: ١٤٠، وانظر كذلك مصطفى محمد عمارة: جواهر البخارى وشرح القسطلانى ص: ٥٣، ٥٤.

(١) الكشانى: اصطلاحات الصوفية، ص: ٤٦.

(٢) الشعرانى: كشف الحجاب والران، ص: ٧٠.

(أ) سورة الأنعام: آية: ٩١.

(٣) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٨٠، ٨١.

والحاصل أن المريد مادام فى السير فهو يهتدى بأنوار التوجه مفتقراً إليها لسيرة بها، فإذا وصل إلى مقام المشاهدة حصلت له أنوار المواجهة فلم يفتقر إلى شئ، لأنه لله لا لشئ دونه، فالراحلون هم السائرون للأنوار لافتقارهم إليها وفرحهم بها، وهؤلاء الواصلون الأنوار لهم لاستغنائهم عنها بالله، فهم لله وبالله، لا لشئ دونه[1].

ويعرج بنا ابن عطاء الله ليحدثنا عن الإحسان فيقول: «نور الإحسان يكشف لك به عن حقيقة، فلا ترى شيئاً إلا ورأيت صانعه فيه بواسطة تجلياته: فنهاية كشف النور الأول فى الأفعال، ونهاية كشف النور الثانى الفناء فى الصفات، ونهاية كشف النور الثالث التمكين فى الفناء فى الذات»[2].

فالنور عبارة عن الحلاوة والقوة التى يجدها المريد فى باطنه من مزيد إيمان، وقوة إيقان، فحلاوة الخدمة لأهل الفناء فى الأفعال، وحلاوة الذكر الحسى اللسانى أو القلبى لأهل الفناء فى الصفات مع الحجاب، وحلاوة الفكرة والنظرة لأهل الفناء فى الذات[3].

وبشكل عام فإن السائر إلى الله ليصل إلى مقام الإحسان فإنه يمر على ما يسميه الصوفية الفناءات: الفناء فى الأفعال: بأن يحس الإنسان أن كل شئ فعل الله. والفناء فى الصفات بأن يستشعر الإنسان صفات الله عز وجل. والفناء فى الذات: وهو أن يستشعر الإنسان أوليه الذات الإلهية وصمدانيتها. ومتى استقر فى هذا المقام أحس بمقام الإحسان[4].

وقالوا: فناء فى الأفعال: لا فاعل إلا الله، وفناء فى الصفات: لا حىَّ ولا عالم ولا قادر ولا مريد ولا سميع ولا بصير ولا متكلم على الحقيقة إلا الله، وفناء فى الذات: لا موجود على الإطلاق إلا الله.

---

(١) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، ص: ٨٠، ٨١.
(٢) نفس المرجع، ص: ٢٨١.
(٣) المرجع السابق، ص: ٣١٩.
(٤) سعيد حوى: تربيتنا الروحية، ص: ٢٢٤، وانظر: عبد العال محمد الجبرى: المصطلحات الأربعة بين الإمامين المؤدودى ومحمد عبده، ص: ٣٥.

ولما كان الترقى هو للعامة ولاية صغرى، وهى طريق السالكين المحبين، أى طريق المريد وكذلك الجذب: هو للخاصة ولاية كبرى، وهى طريق الموهوبين، أى طريق المراد الذى يتولاه الله، ويصل عن طريق الجذب.

وهنا يمكننا أن نربط بينهما حسبما يرى صاحب «درة الأسرار»: أن كلا الولايتين هما مقام الإحسان.

وعن العلاقة بين الشهود والإحسان يقول ابن قيم الجوزية: «وعلامة هذا الشهود الصحيح: أن يكون باطنه معموراً بالإحسان، وظاهره مغموراً بالإسلام. فيكون ظاهره عنواناً لباطنه، مصداقاً لما اتصفت به، وباطنه مصححاً لظاهره، هذا هو الأكمل عند أصحاب الفناء(1).

وأكمل منه أن يشهد ما وهبه الله له ويلاحظه، ويراه من محض المنة، وعين الجود. فلا يفنى بالمعطى عن رؤية عطيته. ولا يشتغل بالعطيه عن معطيها.

وقد أمر الله سبحانه بالفرح بفضله ورحمته. وذلك لايكون إلا برؤية الفضل والرحمة وملاحظتهما. وأمر بذكر نعمه وآلائه. فقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ﴾(أ).

فلم يأمر الله سبحانه وتعالى بالفناء عن شهود نعمته، فضلاً عن أن يكون مقام الفناء أرفع من مقام شهودها من فضله ومنته.

فالفناء المحمود: هو تحقيق مقام الإحسان. وهو أن يفنى بحبه وخوفه ورجائه والتوكل عليه وعبادته، والتبتل إليه عن غيره. وليس فوق ذلك مقام يطلب إلا ما هو من عوارض الطريق(2).

وقال بعض العارفين: فى بحر التوحيد غاصت الأحوال، وانطمست المقامات.

﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴾(ب).

فحينئذ يغمر فى بحر الإحسان(3).

---

(1) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ ٣، ص: ١٣٢.

(أ) سورة فاطر: آية: ٣.

(2) ابن قيم الجوزية: مرجع سابق، ص: ٤٦.

(ب) سورة النجم: آية: ٤٢.

(3) ابن عجيبة: مرجع سابق، ص: ٣١٩.

خاتمة ونتائج عامة للبحث

خاتمــة

والآن وبعد أن فرغنا من دراسة موضوع «الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى. دراسة مقارنة». وما ينطوى عليه من معانى صوفية، والتطور التاريخى للمصطلح، وكيفية ظهوره يجب علينا أن نلم فى هذه الخاتمة بأهم النتائج التى انتهينا إليها.

أولاً: تختلف النظرة إلى الإنسان فى الديانات الهندية، ففى الديانة الفيدية، كان الإنسان يعد كله جزءاً من الإله، ولهذا فقد كان ينظر إليه على أنه خير كله وأن أعماله كلها خيره، وأن الشر إنما يقع بسبب التقصير فى الطقوس الدينية.

أما فى الديانة البراهمانية فإنها تفرق فى الإنسان بين مافيه من حق خالد. وهو «الآتمان» أو «البراهمان آتمان» وبين مافيه من زيف باطل وهو الجسد الفانى.

فإذا بحثنا عن أساس اللاهوت الهندى، فإننا نجده فى كتب الفيدا، وبراهمانا واليوبانشاد، والفيدانتا أحدثها، وهى تشتمل جميعاً على نزعات مختلفة. ونرى فيها تعدد الآلهة والآلهات والوسطاء. كما نرى فيها نزعة التوحيد، ونزعة الحلول والتناسخ، ووحدة الوجود، فهى نظام اجتماعى يسمح بالعقائد المختلفة أكثر منها دعوة إلى عقيدة معنية.

وكذلك البوذية تخلو من القول بوجود الله مما جعل بعض الباحثين الأوروبيين الذين يبحثون فى مقارنة الأديان فى القرن التاسع عشر يقولون بأن عصر الألوهية ليس ضرورة بالنسبة للدين نظراً لما ظفروا به من عقيدة خالية تماماً

من أى عنصر إلهى حيث لا وحى ولا إله ولا جنة ولا نار، ولا فكرة عن خلود: تلك هى العقيدة العقلية هى البوذية.

فالبوذية دين الفناء المطلق كما قال هارتمن Harthman ولكن الفناء الصوفى يتفق مع القول بالشخصية، لأنه ليس كالنيرفانا Nirvana الهندية محواً تاماً للشخصية الإنسانية، بل هو محو يعقبه صحو، وفناء يعقبه بقاء. وبذلك يكون لدينا أقوى المبررات لرفض القول بأن «الفناء» و «البقاء» فكرتان هنديتان. أى «النيرفانا» و «البارانرفانا». ويضاف إلى ذلك أيضاً: وجوه الاختلاف فى الطريق والغاية.

فالطريق فى التصوف الإسلامى يعتمد على وحى ولم يتعرض للتحريف، على خلاف أوجه التقرب الأخرى إلى الحقيقة القائمة على الاجتهادات الشخصية.

والغاية فى التصوف الإسلامى ليست الفناء التام فى «المطلق». فأشد المذاهب التصاقاً بفلسفة الوجود فى التصوف لم تنته إلى إلغاء ثنائية الذوات. أو بتعبير أدق: ثنائية: «ذات الحق، وذات الخلق». فهى الخط الفاصل بين التوحيد وبين جميع ألوان الشرك المنحرفة.

ومن هنا يرى الباحث: أن المسلمين لم يقفوا فى تصوفهم عند مقام الفناء الذى انتهى إليه صوفية الهند، بل تخطوه إلى مقام التوحيد. وهذه مرحلة إيجابية عتبتها الفناء.

كما يرى أيضاً أن مقام البقاء من المقامات الهامة التى يمتاز بها التصوف الإسلامى عن غيره من جميع أنواع التصوف الأخرى.

ثانياً: يمكننا أن نفرق بين وحدة الوجود التى رآها بعض فلاسفة اليونان ووحدة الوجود عند الصوفية. فالفلاسفة يرون أن الروح والمادة شئ واحد. والصوفية يفرقون بين الله والعالم، ولكن يرون أن هذا العالم الظاهر لا وجود له حقاً، وإنما الوجود لله تعالى فليس هو العالم ولا العالم هو.

كما أن وحدة الوجود عند الفلاسفة تخضع لمداركهم العقلية، ووحدة الوجود لدى الصوفية تخضع لمشاهدتهم الذوقية فى الواحد المطلق، بل المطلق على الإطلاق. لأنهم يرون فى كلمة «المطلق» قيداً لا يجوز وصف المطلق به.

ووحدة الوجود عند الفلاسفة يقول فيها أفلاطون: «إن الموجود المطلق لا يمكن بأى حال أن يعيش وحده ولذلك يفيض من ذاته موجودات أخرى».

بينما نرى وحدة الوجود عند الصوفية عبارة عن وحدة الأسماء والصفات الإلهية. والقول بوحدة الوجود فى التصوف الإسلامى يرجع إلى عاملين:

(أ) شعور الصوفى فى حال وجده بأنه متحقق بالوحدة الوجودية مع الحق.

(ب) فهمه التنزيه، حسبما عرفه المتكلمون، فهماً أدى به إلى القول بأن الإرادة الإلهية المطلقة هى وحدها العلة فى وجود كل شئ فى العالم.

لقد اعتقد بعض الدارسين أن وحدة الوجود عند الصوفية هى وحدة الوجود عند الفلاسفة. والواقع غير ذلك. فوحدة الوجود عند الصوفية هى الحال التى يتحقق فيها الصوفى من اتحاده الذاتى بالحق. هذا إن حصل الوفاء. أى إذا تم الفناء على وجهه الأكمل. فإن فناء الصوفى عن نفسه ليس أمراً سلبياً محضاً، وليس أمراً عدمياً، بل يعقبه «بقاء» أى بقاء بالحق.

وكل فناء غير هذا ناقص لا يؤدى الغرض المقصود منه. فالفناء عند الفيلسوف يتحد بالعلة القريبة من الحق، ثم يتلاشى فى ذات الحق، وعند الحكيم يجوز إلى عين الحق رتبة الفناء. لكنه عند المتشرع قد عضده ونصره، كنت سمعه وبصره.

ثالثاً: لقد صورت اليهودية الفارق بين المخلوق والخالق على النحو الذى يصوره الإسلام. فلم يقل صوفيتها بالشطح أو فيما معناه.

والجواب على هذا يسير وهو أن فكرة اليهودية عن الله كانت من الإرهاب بحيث لم تعط الصوفى اليهودى الثقة بنفسه بحيث يتطلع إلى الاتحاد المطلق بالألوهية.

رابعاً: يوجد خلاف جوهرى بين المستيسيزم المسيحى والتصوف الإسلامى فالمستيسيزم المسيحى يقوم على أساس التأمل النظرى فحسب بينما التجربة الصوفية الذوقية إنما تقوم على الفكر والسلوك معاً.

فالشهادة بكلمة لا إله إلا الله شعار إيمان المسلمين، والتثليث علامة النصرانية، والإسبات علامة اليهودية، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية فمن لم ينتحله لم يك منها، ولم يعد من جملتها!

خامساً: إنَّ حياة محمد صلى الله عليه وسلم كانت استغراقاً فى العبادة والنسك وليست فناءاً يفقد فيه وعيه وشعوره، ومهما حكى عن صحابة محمد صلى الله عليه وسلم فإنَّ أحوالهم تبقى فى نطاق الزهد والخوف وهم لم يدخلوا مطلقاً إلى ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح الفناء بالمعنى الصوفى.

يختلف سلوك الصوفية فى حال الفناء، فبعضهم يعود منه إلى حال البقاء، فيثبت الإثنينية بين الله والعالم، وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة، وبعضهم الآخر ينطلق منه إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود، التى لا تفرقة فيها بين الإنسان والله، أو بين العالم والله.

ولذلك قيل: إن الفناء مزلة أقدام الرجال، فإما أن يثبت الصوفى فيه، أو تزل قدمه فيقول بآراء مخالفة للعقيدة الإسلامية.

ولقد أوضحنا أن الأحوال مواهب والمقامات مكاسب. والأحوال تحصل بالجود وأما المقامات فتحصل ببذل المجهود.

فالصوفى دائم التغير والتلون، وهذا التلون يكون سريعاً ومتتابعاً بدرجة تجعلنا نجزم بأن السالك على طريق الفناء يكون شفافاً حساساً ومرهفاً بدرجة تمكنه من التقاط كل إشارة ومتابعة كل خاطر والتعلق بكل بارق مما يرد عليه من الخلق. ولا يقتصر الأمر فى الوصول إلى الفناء على هذه السلسة اللاإرادية من الأحوال بل لابد من خوض مجاهدات إرادية تماماً، وهذه الرياضات والمجاهدات هى مما لابد من ممارسته والصبر عليه كى تؤتى ثمارها بحصوله الوجد الذى هو مبعث الأحوال.

وقد استنتجنا أن حال الفناء هو المحور الذى تدور حوله معظم اصطلاحات الصوفية.

وبهذا ينبغى أن يفسر ما يقوله الصوفية فى الفناء، إنه ليس بموت، لأن الذى يسمونه فانياً يعيش على هذه الأرض، وليس هو حلول الله فى الإنسان، كما فى بعض النحل.

ومن هنا يرى الصوفية السنيون أن البقاء إنما يكون بالله «أى بقدرته تعالى». بينما مذاهب التصوف الباطنى وأصحاب الوحدة يزعمون أن البقاء يكون فى الله.

وعلى هذا يتضح أن الاختلاف لا يرجع إلى المشاهدة ذاتها، أو تباين المعارف، بل هو راجع إلى فهم المشاهدة، وقدرة المتصوف على التعبير عن رؤياه.

فإذا عقدنا مقارنة بين قولنا إن الإنسان إذا استغرق فى حب الله دخل فى إرادة الحق، وبين قولنا إذا استغرق فى حب الله حل الله فيه. أدركنا الفارق بين التصوف السنى وغير السنى، وأدركنا الفارق بين مذهب التوحيد وبين مذهب الاتحاد والحلول.

ولقد بينا أن الفناء عند صوفية المسلمين رؤية نفسية معنوية، وليس كما يدعى المستشرقون بأنها مادية. فالفناء عند الصوفى لا يكون إلا فناء للصفات وليس الذات.

فإذا فنى الفانى فإنما يفنى بحال نفسه لا بالله ولا فيه، وإذا بقى فإنما يبقي بحاله هو ووصفه لا ببقائه ربه وصفاته، ولا يبقى بالله إلا الله.

والفناء عند صوفية المسلمين رؤية كل شئ من بديع خلق الله لله، كما أنهم يرون فيه من ناحية أخرى غيبة عن نفوسهم، وسكرة عن قلوبهم، وذلك لفرط انجذابهم للحق تعالى، ومحبتهم له جلت قدرته. فالفناء هو إذن غيبة عن الحال

والوجود والشهود فى المحبوب والموجود والمشهود، وفى الفناء تضعف القوى المدركة، فلا يشعر الفانى عند فنائه بفنائه.

فالصوفى الحق هو الذى ينسب الأفعال والأعمال كلها لله ولا يرى لنفسه أثراً ولا ملكاً، هو المدبر والفاعل.

ولقد أوضح لنا البحث أن المعراج عند الصوفية هو وصول الصوفى إلى أعلى درجة فى معراجه، وهى اللحظة التى تنمحى فيها الصفات المتقابلة وتنمحى الجهات مع بقاء عينه «أى ذاته» فى مقام لا مقام أو مقام الجمع بين الضدين أو المقام المحمدى أو الموقف كما يسميه النفرى لأن عنده تنتهى الهجرة ويحدث التوقف أو الإطلاق حيث تختفى الحدود والرسوم والمعالم.

يضاف إلى ماسبق أن الفناء مرتبط بما يليه من بقاء، والبقاء المطلق هو المرحلة الأخيرة فى السلم الروحى حتى تنكشف للواصل العارف، ويصبح من الأولياء الكمل الذين وصلوا إلى مقام القطبانية سواء أسترهم الله أم أظهرهم لعباده.

ويجب أن نوضح أن الفناء المحمود هو الفناء الدينى الشرعى، فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين، وهو الفناء عن إرادة السوى شائماً برق الفناء عـن إرادة ما سواه، سالكاً سبيل الجمع على ما يحبه ويرضاه. فانياً بمراد محبوبه أعنى المراد الدينى الأمرى، لا المراد الكونى القدرى فصار المرادان مراداً واحداً.

ومما ينبغى التنبيه إليه فى هذا المقام أن الوصول إلى مرحلة فناء الفناء تعد بمثابة المنحنى الخطير أو النقطة الحاسمة التى تفترق عندها مذاهب الصوفية، بينما ترتد مذاهب التصوف السنى سريعاً إلى البقاء، فتقر بالإثينية بين الخالق والمخلوق، نرى بعض المذاهب الأخرى تنساق وراء الوهم والتخيل فتتشتت بين القول بالوحدة أو الاتحاد أو غير ذلك من التفسيرات الخاطئة لما يرد على السالك من أنوار المعارف، وهو ما يؤثر أيضاً علي مفهوم الصوفية للتوحيد.

ومن المهم أن نعرف أن الفناء فى الله من أعظم المقامات وعلامته أن يوفق

صاحبه لأداء العبادات المفروضة ولا يخل بشئ منها، ومن كان فناؤه فيه إخلال بشئ من الفرائض يخشى عليه السلب والانتكاس.

وتوصلت إلى أن الفناء فناءات متعددة ومطلق وليس محدداً وكل سالك ينهل منه على حسب ما يعيش فيه من مقامات.

وهنا يجوز لنا أن نسأل سؤالاً: هل الفناء من قبيل الأحوال أم من قبيل المقامات؟

ونقطة البداية فى الجواب على هذا السؤال السالف الذكر نقول: الفناء من قبيل الأحوال لا من قبيل المقامات بمعنى أن الفناء متصل بالجود الإلهى لا بالجهد الإنسانى.

ولهذا فالفناء هبة من الله وليس مصدره التحصيل والاكتساب بالعلم والثقافة ولكن الوسيلة إليه إنما هو العمل، وأن الطريق إليه إنما هو السلوك والمعرفة الناشئة عن العمل والسلوك هو الإلهام، وهى كشف ومشاهدة وهى ملاء أعلى انعكس على البصيرة المجلوة فتذوقه الصوفى حالاً، وأحس به ذوقاً، وأدركه إلهاماً وكشفاً.

فالفناء يكون مع المشاهدة ومع المشاهدة لا عمل لشوق بينما البقاء هو مقام المشاهدة مع رؤية الخلق.

وفكرة الفناء لدى الصوفية لها معراج سلمى متدرج تبدأ بالمجاهدة موجهة طاقات العبد الروحية والعقلية والإرادية تتوجه كلية إلى الله بعد مران طويل من الطهارة والصفاء والمجاهدة بالرغم من اعتقاده وإيمانه العميق واعترافه بفضل الله ومنته ففنى عن شهوده.

ومن خلال عرضنا السابق لتجربة الصوفية الروحية القائمة على الفناء والبقاء، ظهرت لنا سمتهم المعرفية الذوقية، فحين يتخلى الصوفى ويفنى عن رسومه، وعن الأوصاف المذمومة ويتحلى ويبقى بالصفات المحمودة، وإذا خلصت فيه إرادته، وصفت سريرته، يذوق ما يجد من المعانى الروحية السامية، فبمقدار ما يذوق، فيلقى عليه من لدن الله سبحانه وتعالى المنن والعطايا والهبات،

والفراسات، والإلهامات، والكشوفات، والمشاهدات، ويحظى بالولاية والكرامات التى لايحدها حد. فهم أصحاب القرب السابقون أولئك المقربون، وقد بين الله تعالى فضل المقربين على من دونهم من الأبرار والسابقين بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝٢٢ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ۝٢٣ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ ۝٢٤ يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ ۝٢٥ خِتَٰمُهُۥ مِسْكٌ ۚ وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ ۝٢٦ وَمِزَاجُهُۥ مِن تَسْنِيمٍ ۝٢٧ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾[أ].

فالمقربون يشربون شراباً مزاجه من تسنيم، فقد فضلهم الله بهذا الشراب دون غيرهم من أهل الجنة، فإن كاسات القرب تبدو من الغيب ولا تدار إلا على أسرار قلوب معتقه وأرواح عن رق الأشياء محررة.

كذلك قد أوضح لنا القرآن الكريم فى آياته البينات أن الفناء القائم على التوحيد، كوحدة شهودية لا يتم بالامتزاج أو الاتحاد أو الحلول، وأعطى آية حسية لنراها وتكون حجة بيضاء للرد على المستشرقين والمستغربين، مؤكدين أنه لا حلول ولا اتحاد فى الإسلام، لقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ ﴾[ب].

وقوله عز وجل: ﴿ مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۝١٩ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴾[جـ].

من هنا يتضح لنا أنه لابد لكل سالك فى الطريق من مقام التوحيد، فمقام التوحيد أساس كل المقامات ولن يخلو مقام من مقام التوحيد، كما أن مقام التوحيد أول المقامات ودعوة الرسل كلهم وهو أول فرض فرضه الله على العباد.

تلك هى النتائج التى توصلنا إليها من خلال دراستنا لهذا البحث.

وقد تكشف للباحث أن الطريق الموصل إلى الشريعة الثابتة هو ربط ظاهر الإنسان بباطنه، وعقله وقلبه، ووجوده بخالقه حتى يتيسر استجلاء الغامض وكشف المجهول، وهذا ما توصلنا إليه فى نهاية هذا البحث.

(أ) سورة المطففين: آيات: ٢٢ إلى ٢٨.
(ب) سورة الفرقان: آية: ٥٣.
(جـ) سورة الرحمن: آية: ١٩، ٢٠.

وأرجو أن أكون قد وفقت فيما قدمت من فصول هذا البحث، وفيما استخلصته من نتائج فى إضافة جديدة إلى ما عرف عن «**الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى**» دراسة مقارنة. كما أرجو أن يكون إسهاماً فى هذا المجال وهو ما وضعناه نصب أعيننا منذ بداية هذا البحث.

إنَّ لى شرف الصواب فى كل ما أصبت فيه، كما أن لى شرف الخطأ إن جانبنى التوفيق فى شئ، لأن لى عذر الباحث عن الحقيقة مع صدق القصد فى توخى السبيل إليها.

والله نعم المستعان وعليه التكلان.

المراجع العربية والأجنبية

مراجع البحث

أولاً ـ المراجع العربية:

(ابـــن)

ابن الجوزى: (أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن على بن محمد الجوزى القرشى):

(١) **اللطائف والطب الروحانى**، تحقيق عبد القادر عطا (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، د.ت).

(٢) **تلبيس إبليس** (القاهرة: دار الطباعة المنيرية، ط٢، سنة ١٣٦٨هـ).

(٣) **زاد المسير فى علم التفسير**، تسعة أجزاء، تعليق محمد زهير الشاويش، وشعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط (بيروت ودمشق: المكتب الإسلامي، سنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

(٤) **صفوة الصفوة**، أربعة أجزاء (الهند: حيدر أباد، دار المعارف العثمانية، سنة ١٣٥٦هـ).

(٥) **صيد الخاطر**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت).

(٦) **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** (القاهرة: تحقيق لجنة إحياء التراث العربى، ط٣، سنة ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م).

ابن الخطيب: (لسان الدين الخطيب بن الوزير):

(٧) **روضة التعريف بالحب الشريف**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا (القاهرة: ط١، سنة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م).

ابن الصباغ: (محمد بن أبى القاسم الحميرى):

(٨) **درة الأسرار وتحفة الأبرار** (تونس: المطبعة التونسية، سنة ١٣٠٤هـ).

ابن العماد الحنبلى: (أبو الفلاح عبد الحى):

(٩) **شذرات الذهب**، خمسة أجزاء (القاهرة: مكتبة القدسى، سنة ١٣٥٠هـ).

ابن المرتضى اليمانى: (أبو عبد الله محمد):

(١٠) **إيثار الحق على الخلق فى رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد**، (القاهرة: م الآداب والمؤيد، سنة ١٣١٨هـ).

ابن النديم: (أبو الفرج بن إسحاق):

(١١) **الفهرست** (القاهرة: المطبعة التجارية، سنة ١٩٤٨م).

ابن تيمية: (تقى الدين أبى العباس أحمد بن عبد الحليم).

(١٢) **الجواب الصحيح لمن يدل دين المسيح**، جزءان، أشرف على طبعه السيد صبحى المدنى (جدة: م المدنى، سوق النداء، د.ت).

(١٣) **أحكام عصاة المؤمنين**، جمع وتقديم مروان كجك (القاهرة: ط الأولى، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

(١٤) **الصوفية والفقراء**. العدد الخامس. تعليق أسامة حمزة (القاهرة: دار الفتح، د.ت).

(١٥) **العبودية** (القاهرة: مطبعة الحلبى، سنة ١٢٢٣هـ).

(١٦) **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان** (القاهرة: م المدنى، سنة ١٤٠١هـ).

(١٧) **مجموعة الرسائل والمسائل**، جزءان (القاهرة: المطبعة الشرفية، سنة ١٣٢٣هـ).

(١٨) **منهاج السنة**، ثلاثة أجزاء، (القاهرة: م الحلبى، د.ت).

ابن حبان: (الإمام الحافظ أبى حاتم محمد بن حبان البستى):

(١٩) **روضة العقلاء ونزهة الفضلاء**، تحقيق محمد حامد الفقى (القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، د.ت).

ابن حجر العسقلانى: (أبو الفصل أحمد بن على):

(٢٠) **الاستعداد ليوم الميعاد** (بيروت، لبنان: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، ط١، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

(٢١) **الإصابة فى تمييز الصحابة**، تسعة أجزاء (القاهرة: م الشرفية، سنة ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م).

(٢٢) **فتح البارى بشرح صحيح البخارى** (القاهرة: دار الريان للتراث، سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م).

(٢٣) **مختصر الترغيب والترهيب للمنذرى**، تحقيق عبد الله حجاج (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى، سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

ابن حزم: (على بن أحمد بن سعيد أبو محمد):

(٢٤) **الفصل فى الملل والأهواء والنحل**، ملحق الملل والنحل للشهرستانى (القاهرة: ط سنة ١٩٦٧م).

ابن حنبل: (أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيبانى):

(٢٥) **الزهد** (القاهرة: طبعة دار عمر بن الخطاب للنشر والتوزيع، د.ت).

(٢٦) مسند الإمام أحمد بن حنبل (القاهرة: م الأهرام التجارية، ط١، سنة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م).

ابن خلدون: (عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى):

(٢٧) **المقدمة**، تحقيق لجنة من العلماء (القاهرة: م مصطفى محمد، د.ت).

ابن خلكان: (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر):

(٢٨) **وفيات الأعيان، جزءان** (القاهرة: ط بولاق، سنة ١٢٩٩هـ).

ابن رجب: (زين الدين أبى الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين بن أحمد بن رجب الحنبلى):

(٢٩) **أهوال القبور وأحوال أهلها إلى النشور**، تحقيق محمد الطيب الخراشى (القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، ط٢، سنة ١٤٠١هـ).

(٣٠) **جامع العلوم والحكم، خمسة أجزاء**، تقديم عبد العزيز كامل، تحقيق محمد الأحمدى أبو النور (القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، سنة ١٩٦٩م).

(٣١) **كشف الكربة فى وصف حال أهل الغربة**، العدد الرابع، تحقيق أسامة حمزه (القاهرة: دار الفتح، د.ت).

(٣٢) **لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف** (القاهرة: دار الدعوة، د.ت).

ابن سلامة القطاعى:

(٣٣) **دستور معالم الحكم ومأثور مكارم الشيم** «من كلام أمير المؤمنين على بن أبى طالب». (القاهرة: مطبعة السعادة، سنة ١٣٣٢هـ).

ابن سينا: (أبو على الحسين بن عبد الله):

(٣٤) **الإشارات والتنبيهات**، الجزء الثالث، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: م دار المعارف، ط٢، سنة ١٩٦٨م).

(٣٥) **فلسفة ابن سينا** (القاهرة: مطبعة المؤيد، سنة ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م).

ابن عبد الله الباهلى الأشبيلى: (أبو الحسن):

(٣٦) **الذخائر والأعلاق فى آداب النفوس ومكارم الأخلاق** (القاهرة: المطبعة الوهبية، سنة ١٢٩٨هـ).

ابن عجيبة: (أحمد بن محمد بن عجيبة الحسنى):

(٣٧) **الفتوحات الإلهية**، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود (القاهرة: دار الشباب للطباعة، د.ت).

(٣٨) **إيقاظ الهمم فى شرح الحكم** (القاهرة: م الحلبى، ط٣، سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

ابن عربى: (محيى الدين):

(٣٩) **التنزلات الليلية فى الأحكام الإلهية،** (تعليق عبد الرحمن حسن مسعود (القاهرة: م عالم الفكر، سنة ١٩٨٧م).

(٤٠) **الحكم الحاتمية المسمى بالكلمات الحكمية والمصطلحات الجارية على ألسنة الصوفية** (القاهرة: م عالم الفكر ط١، سنة ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م).

(٤١) **اصطلاحات الصوفية،** من رسائل ابن عربى، تعليق عبد الرحمن مسعود (القاهرة: مكتبة عالم الفكر، سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

(٤٢) **الفتوحات المكية،** الجزء الرابع، تحقيق عثمان يحيى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٠م).

(٤٣) **تحفة السفرة إلى حضرة البررة** (القاهرة: ط القاهرة: د.ت).

(٤٤) **رد المتشابه إلى المحكم،** تحقيق أبو بكر مخيون (القاهرة: م الصدق الخيرية) سنة ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م).

(٤٥) **رسالة ابن عربى لفخر الدين الرازى،** تحقيق محمد مصطفى(القاهرة: دار الطباعة المحمدية، د.ت).

(٤٦) **رسالة العلوم الإلهية والأسرار الربانية** (القاهرة: م عالم الفكر، سنة ١٩٨٧م).

(٤٧) **فصوص الحكم** (جزءان) ـ تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفى (القاهرة: م الحلبى ـ دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م).

ابن عطاء الله السكندرى: (أبو الفضل تاج الدين أحمد بن محمد بن عبد الكريم):

(٤٨) **التنوير فى إسقاط التدبير** (القاهرة: م صبيح، د.ت).

(٤٩) **الحكم**، بشرح عبد الله الشرقاوى (القاهرة: م صبيح، سنة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م).
(٥٠) **الحكم**، جزءان بشرح محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: م الجندى، د.ت).
(٥١) **الله**، القصد المجرد فى معرفة الإسم المفرد (القاهرة: م صبيح، د.ت).
(٥٢) **تاج العروس** (القاهرة: المطبعة اليمنية، سنة ١٣٢٢هـ).
(٥٣) **لطائف المنن** فى مناقب الشيخ أبى العباس المرسى وشيخه الشاذلى (القاهرة: مكتبة القاهرة، ط الأخيرة، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).
(٥٤) **مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح** (القاهرة: م صبيح، د.ت).

ابن غانم المقدسى:

(٥٥) **مصايد الشيطان وذم الهوى**، تحقيق إبراهيم الجمل (القاهرة: دار النصر للطباعة الإسلامية سنة ١٩٨٣م).

ابن قدامة المقدسى: (أحمد بن عبد الرحمن):

(٥٦) **مختصر منهاج القاصدين**، تقديم محمد أحمد دهمان، تعليق شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط (القاهرة: دار التراث العربى، ط٤، سنة ١٣٩٨هـ).

ابن قيم الجوزية: (أبو عبد الله محمد بن أبى بكر بن أيوب):

(٥٧) **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، جزءان (بيروت، لبنان، مؤسسة جمال ط الأخيرة، سنة ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م).
(٥٨) **الجواب الكافى لمن سأل عن الدواء الشافى** (القاهرة: مكتبة المتنبى، د.ت).
(٥٩) **الداء والدواء**، تقديم محمد جميل غازى (القاهرة: م المدنى، سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).
(٦٠) **الطب النبوى** (مكة: مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة، سنة ١٣٩٩هـ).

(٦١) **زاد المعاد فى هدى خير العباد**، خمسة أجزاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط (القاهرة: مكتبة المنار الإسلامية، سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م).

(٦٢) **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، راجعه محب الدين الخطيب (القاهرة، المكتبة السلفية، ط٣، سنة ١٤٠٠هـ).

(٦٣) **عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين** (القاهرة: مكتبة المتنبى، د.ت).

(٦٤) **هداية الحيارى فى أجوبة اليهود والنصارى**، تقديم وتعليق أحمد حجازى السقا. (القاهرة: المكتبة القيمية ط٣، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

(٦٥) **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ثلاثة أجزاء (القاهرة: مطابع التراث العربى، ط الأولى، سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م).

(٦٦) **الوابل الصيب من الكلم الطيب** ـ مؤسسة قرطبة للنشر والتوزيع، د.ت.

ابن كثير: (الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى):

(٦٧) **البداية والنهاية** (القاهرة: مطبعة السعادة ط الأولى، سنة ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م).

(٦٨) **التفسير** (القاهرة: المكتبة التوفيقية، سنة ١٤٠٠هـ).

ابن مفلح المقدسى الحنبلى: (شمس الدين أبو عبد الله):

(٦٩) **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، ثلاثة أجزاء (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، سنة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م).

ابن منظور: (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم):

(٧٠) **لسان العرب** (القاهرة: دار المعارف، د.ت).

ابن هشام: (أبو محمد بن عبد الملك بن هشام العافرى):

(٧١) **السيرة النبوية** (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الفنية، سنة ١٩٧٤م).

(أبو)

أبو الحسن البصري: (على بن محمد بن حبيب البصرى الماوردى):

(٧٢) **أدب الدنيا والدين** (القاهرة: المطبعة الأميرية، سنة ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م).

أبو الحسن على الحسينى الندوى:

(٧٣) **الإسلام وأثره فى الحضارة وفضله على الإنسانية** (القاهرة: دار الصحوة للنشر، ط٤، سنة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

(٧٤) **ربانية لا رهبانية** (القاهـرة: دار الشروق، ط٢، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى:

(٧٥) **صحيح مسلم** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، م الحلبى، د.ت).

أبو العلا عفيفى:

(٧٦) **التصوف**، الثورة الروحية فى الإسلام (الإسكندرية: دار المعارف، ط١، سنة ١٩٦٣م).

(٧٧) **الملامتية والصوفية وأهل الفتوة** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، مطبعة الحلبى، سنة ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م).

أبو الوفا الغنيمى التفتازانى:

(٧٨) **ابن سبعين وفلسفته الصوفية** (بيروت: دار الكتاب اللبنانى، ط١، سنة ١٩٧٣م).

(٧٩) **ابن عطاء الله وتصوفه** (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، د.ت).

(٨٠) **الإنسان والكون فى الإسلام** (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٥م).

(٨١) **محاضرات فى التصوف الإسلامى** (القاهرة: م المدنى، سنة ١٩٨٠م).

(٨٢) **المدخل إلى التصوف الإسلامى** (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٦م).

أبو بكر الجزائرى:

(٨٣) **منهاج المسلم** (القاهرة: م الكليات الأزهرية، د. ت).

أبو سعيد الخراز:

(٨٤) **كتاب الصدق أو الطريق إلى الله،** تحقيق عبد الحليم محمود (القاهرة: دارالمعارف ـ سنة ١٩٧٩م).

أبو شامة: (شهاب الدين أبو محمد الشافعى):

(٨٥) **ضوء السارى إلى معرفة رؤية البارى،** تحقيق أحمد عبد الرحمن الشريف (القاهرة: دار الصحوة، د. ت).

أبو طالب المكى: (محمد بن على بن عطية الحارثى المكى):

(٨٦) **علم القلوب،** تحقيق عبد القادر أحمد عطا (القاهرة: م القاهرة، د. ت).

(٨٧) **قوت القلوب،** جزءان (لبنان: دار صادر، د. ت).

أبو على زين الدين على المعيرى:

(٨٨) **سراج القلوب،** هامش قوت القلوب لأبى طالب المكى (لبنان: دار صادر، د. ت).

أبو نصر السراج: (الطوسى):

(٨٩) **اللمع،** تحقيق عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقى سرور (القاهرة: لجنة التراث الصوفى، م السعادة، ١٣٨٠م/ ١٩٦٠م).

أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهانى:

(٩٠) **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء،** عشرة أجزاء (القاهرة: م السعادة، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

(ال)

الأب متى المسكين:

(٩١) **لمحة سريعة عن دير القديس أنبار مقار والرهبنة فى مصر** (القاهرة: ط٢، سنة ١٩٨٥م).

الأنبا يو أنس:
(٩٢) **إيماننا الأقدس** (القاهرة: ط سنة ٦٩٥ش/ ١٩٧٩م).
الترمذى: (محمد بن على الحكيم):
(٩٣) **المسائل المكنونة**، تحقيق محمد إبراهيم الجيوشى (القاهرة: دار التراث العربى، ط١، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).
(٩٤) **ختم الأولياء**، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى (بيروت: م الكاثوليكية، د.ت).
التهانـوى:
(٩٥) **كشف اصطلاحات الفنون**، تحقيق لطفى عبد البديع (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م).
الثعلبى: (أبى إسحاق بن محمد بن إبراهيم النيسابورى):
(٩٦) **قصص الأنبياء** (القاهرة: ط القاهرة، د.ت).
الجعفـرى: (صالح):
(٩٧) **أسرار الصيام للخواص والعوام** (القاهرة: م دار القرآن، ط٣، سنة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م).
(٩٨) **المعانى الرقيقة على الدرر الدقيقة المستخرجة من بحر الحقيقة** (القاهرة: دار جوامع الكلم، العدد الرابع، د.ت).
الجيلانى: (عبد القادر):
(٩٩) **الغنية لطالبى طريق الحق**، جزءان (القاهرة: م الحلبى، ط٣ سنة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م).
(١٠٠) **الفتح الربانى والفيض الرحمانى** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، م الحلبى سنة ١٩٨٥م).
(١٠١) **فتوح الغيب** (القاهرة: م الحلبى، ص٢، سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣م).

الجيلى: (عبد الكريم):

(١٠٢) **الكهف والرقيم فى شرح بسم الله الرحمن الرحيم،** تحقيق بدوى طه علام (القاهرة: ط القاهرة، د.ت).

(١٠٣) **الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر،** جزءان (القاهرة: م الحلبى، ط٤، سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م).

(١٠٤) **مراتب الوجود وحقيقة كل موجود** (القاهرة: دار الطباعة المحمدية درب الأتراك بالأزهر، د.ت).

الحريفيش:

(١٠٥) **الروض الفائق فى المواعظ والرقائق** (القاهرة: مكتبة الجمهورية العربية، د.ت).

الحفيد: (أحمد بن يحيى):

(١٠٦) **الدر النضيد** (القاهرة: م التقدم، ط١، سنة ١٣٢٢هـ).

الحلاج: (أبو مغيث الحسين بن منصور):

(١٠٧) **الطواسين** (القاهرة: م الجندى، سنة ١٩٧٠م).

الحلبى: (نور الدين):

(١٠٨) **النصيحة العلوية فى بيان حسن طريقة السادة الأحمدية،** تحقيق أحمد عز الدين. (القاهرة: ط١، سنة ١٩٦٤م).

الراضى: (سلامه):

(١٠٩) **الإنسانية** (القاهرة: مكتبة الفجالة، ط٢، سنة ١٩٧٠م).

الرندى: (ابن عباد النصرى):

(١١٠) **غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية،** جزءان، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف (القاهرة: دار الكتب الحديثة، سنة ١٩٧٠م).

الزركلى: (خير الدين):
(١١١) **الأعلام** (القاهرة: مطبعة كوست توماس، جـ١٦، سنة ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م).
السلمى: (أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين):
(١١٢) **أصول الملامتية وغلطات الصوفية**، تحقيق عبد الفتاح أحمد الفاوى محمود (القاهرة: م الإرشاد، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م).
(١١٣) **جوامع آداب الصوفية وعيوب النفس ومداواتها**، تحقيق إتيان كوليرنج (القدس: معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية، م الأكاديمية، سنة ١٩٧٦م).
(١١٤) **طبقات الصوفية**، ترتيب أحمد الشرباصى (القاهرة: م الشعب، كتاب الشعب، العدد «٩٢» سنة ١٣٨٠هـ).
السمرقندى: (نصر بن محمد بن إبراهيم):
(١١٥) **تنبيه الغافلين** (القاهرة: م الحلبى، د.ت).
السهروردى: (أبو حفص عمر):
(١١٦) **عوارف المعارف**، هامش إحياء علوم الدين للإمام الغزالى، أربعة أجزاء (القاهرة: م الحلبى، د.ت).
السيد أبو ضيف المدنى:
(١١٧) **كنوز الحكمة** «مختارات من كلام الحكماء والأنبياء» (القاهرة: دار المعارف،س نة ٨١م).
السيد المنوفى:
(١١٨) **التصوف الإسلامى الخالص** (القاهرة: م نهضة مصر، الفجالة، سنة ١٩٧٩م).
السيد أحمد الهاشمى:
(١١٩) **جواهر الأدب** (بيروت: مؤسسة المعارف، جـ١، د.ت).

السيد دحلان:

(١٢٠) **تقريب الأصول** لتسهيل الوصول لمعرفة الله والرسول (القاهرة: م الحلبى، ط الأخيرة، سنة ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م).

السيد شطا الدمياطى:

(١٢١) **كفاية الأتقياء ومنهاج الأصفياء** (القاهرة: م الحلبى، ط٢، سنة ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م).

الشافعى: (أحمد بن محمد بن عياد):

(١٢٢) **المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية** (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط الأخيرة، سنة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م).

الشبلنجى: (مؤمن):

(١٢٣) **نور الأبصار** (القاهرة: م الشرفية، ط٣، سنة ١٣٢٢هـ).

الشعرانى: (عبد الوهاب بن أحمد):

(١٢٤) **الأخلاق المتبولية**، تحقيق منيع عبد الحليم (القاهرة: م حسان، سنة ١٩٧٥م).

(١٢٥) **الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية**، هامش الطبقات الكبرى (القاهرة: م صبيح، د.ت).

(١٢٦) **الطبقات الكبرى**، جزءان (القاهرة: م صبيح، د.ت).

(١٢٧) **المنح السنية** (القاهرة: م الحلبى، ط٥، سنة ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م).

(١٢٨) **اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر**، جزءان (القاهرة: م الحلبى، ط الأخيرة، سنة ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م).

(١٢٩) **أسرار أركان الإسلام**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا (القاهرة: دار التراث العربى للطباعة والنشر، ط١، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

(١٣٠) **لطائف المنن والأخلاق**، تحقيق عبد الحليم محمود (القاهرة: ط٢، سنة ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م).

(١٣١) **كشف الحجاب والران عن وجه أسئلة الجان** (القاهرة: م الحجاج، ط١، سنة ١٣٤٧هـ).

الشهرستاني: (محمد بن عبد الكريم):

(١٣٢) **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني (القاهرة: ط القاهرة، الجزء الخامس، سنة ١٩٦٧م).

الطحاوي:

(١٣٣) **شرح العقيدة الطحاوية**، حققها وراجعها جماعة من العلماء، وخرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني والتوضيح بقلم زهير شاويش (القاهرة: دار إحياء السنة النبوية، د.ت).

الغزالي: (أبو حامد محمد بن محمد):

(١٣٤) **الأربعين في أصول الدين**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: مطبعة الجندي، د.ت).

(١٣٥) **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ط٢، سنة ١٩٥٨م).

(١٣٦) **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: ط سنة ١٩٦٤م).

(١٣٧) **المحبة والشوق والأنس والرضا** (القاهرة: م الحلبي، ط١، سنة ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م).

(١٣٨) **المقصد الأسنى**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: م الجندي، د.ت).

(١٣٩) **المنقذ من الضلال**، تحقيق عبد الحليم محمود (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨١م).

(١٤٠) **مكاشفة القلوب**، تقديم محمد رشيد القباني (القاهرة: م الزهراء، ط١، سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

(١٤١) **مشكاة الأنوار**، تحقيق أبو العلا عفيفى (القاهرة: ط سنة ١٩٦٤م).

الفشنى: (أحمد بن حجازى):

(١٤٢) **المجالس السنية فى الكلام على الأربعين النووية.**

الفيروزابآدى: (مجد الدين محمد بن يعقوب):

(١٤٣) **القاموس المحيط**، أربعة أجزاء (القاهرة: م الحلبى، ط٢، سنة ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م).

القرطبى:

(١٤٤) **الإعلام بما فى دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم**، تحقيق وتعليق أحمد حجازى السقا (القاهرة: دار التراث العربى، د.ت).

القزوينى:

(١٤٥) **مختصر شعب الإيمان**، تحقيق عبد الله حجاج (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى، م التقدم، سنة ١٩٤٨م).

القشيرى: (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن):

(١٤٦) **الرسالة** (القاهرة: م صبيح، د.ت).

(١٤٧) **شرح أسماء الله الحسنى**، تحقيق وشرح أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلوانى، (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، سلسلة البحوث الإسلامية، سنة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م).

(١٤٨) **لطائف الإشارات**، جزءان، تحقيق إبراهيم بسيونى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨١م).

القمص: (إبراهيم حيرة):

(١٤٩) **المولود من العذراء** (القاهرة: م اللاهوتية، جـ٣، سنة ١٩٧٥م).

الكاشانى: (عبد الرازق بن جمال الدين محمد، الكاشانى، أبو الغنائم كمال الدين):

(١٥٠) **اصطلاحات الصوفية**، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق (المنيا: دار حراء، سنة ١٩٨٠م).

الكلاباذى (أبو بكر محمد):

(١٥١) **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق محمد أمين النواوى (القاهرة: ط٢، سنة ١٤٠٠هـ).

المحاسبى: (الحارث بن أسد المحاسبى):

(١٥٢) **رسالة المسترشدين**، تحقيق عبد الفتاح غده (بيروت: دار السلام، ط٢، سنة ١٣٩١هـ).

(١٥٣) **الرعاية لحقوق الله**، تحقيق عبد الحليم محمود (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨٤م).

(١٥٤) **الرزق الحلال وحقيقة التوكل على الله**، تحقيق محمد عثمان الخشت (القاهرة: م القرآن ط١، سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

النبهانى: (يوسف بن إسماعيل):

(١٥٥) **الأنوار المحمدية من المواهب اللدنية** (القاهرة: م اليمنية بمصر، سنة ١٣١٢هـ).

(١٥٦) **جامع كرامات الأولياء** (بيروت. لبنان: م الشعبية، جـ١، سنة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م).

(١٥٧) **سبيل النجاة فى الحب فى الله والبغض فى الله** (القاهرة: ط١، سنة ١٩٥٣م).

النفرى: (محمد بن عبد الجابر بن الحسن):

(١٥٨) **المواقف والمخاطبات** (القاهرة: م الكليات الأزهرية، د.ت).

النووى: (الإمام أبى زكريا محيى الدين بن شرف النووى الدمشقى):

(١٥٩) **بستان العارفين**، هامش تنبيه الغافلين للسمرقندى (القاهرة: م صبيح، د.ت).

(١٦٠) **رياض الصالحين** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، م الحلبى، سنة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م).

اليافعى: (أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعى اليمنى الشافعى):

(١٦١) **الدر النظيم فى خواص القرآن الكريم** (القاهرة: م الجمهورية العربية بمصر، د.ت).

(أ)

إبراهيم بسيونى:

(١٦٢) **نشأة التصوف الإسلامى** (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٦٦م).

إبراهيم على أبو خشب:

(١٦٣) **يارسول الله** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٢م).

أحمد أمين:

(١٦٤) **ضحى الإسلام** (القاهرة: مطابع السلام، ط٢، جـ١، سنة ١٩٧٧م).

أحمد شلبى:

(١٦٥) **أديان الهند الكبرى**، الهندوسية والجينية والبوذية (القاهرة: ط٨، سنة ١٩٨٦م).

(١٦٦) **مقارنة الأديان، اليهودية** (القاهرة: دار النهضة المصرية ط٥، سنة ١٩٧٨م).

(١٦٧) **مقارنة الأديان، المسيحية** (القاهرة: دار النهضة المصرية ط٥، سنة ١٩٧٨م)

(١٦٨) **مقارنة الأديان، الإسلام** (القاهرة: دار النهضة المصرية ط٥، سنة ١٩٧٧م).

(١٦٩) **موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية** (القاهرة: م النهضة العربية المصرية، سنة ١٩٨٣م).

أحمد عبد الوهاب:

(١٧٠) **النبوة والأنبياء فى اليهودية والمسيحية والإسلام**، دراسة فى الأديان (القاهرة: دار غريب للطباعة، ط١، جـ١، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م).

أحمد محمود صبحى:

(١٧١) **الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى** (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٦٩م).

أزفلدكويله:

(١٧٢) **المدخل إلى الفلسفة**، نقله إلى العربية وعلق عليه أبو العلا عفيفى (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط القاهرة، سنة ١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م).

أندريه كريسون:

(١٧٣) **المشكلة الأخلاقية والفلاسفة**، ترجمة عبد الحليم محمود (القاهرة: مطابع الشعب، سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

أ. و. ف: (توملين):

(١٧٤) **فلاسفة الشرق**، ترجمة عبد الحميد سليم، مراجعة على أدهم (القاهرة: دار المعارف سنة ١٩٨٠م).

إيزيس حبيب المصرى:

(١٧٥) **قصة الكنيسة القبطية** «الكنيسة الأرثوذكسية المصرية» (القاهرة: ط٤، جـ٢، سنة ١٩٨٣م).

(ب)

بوتراندراسل:

(١٧٦) **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا (الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة، جـ٢، سنة ١٩٨٣م).

برمهنسايوجانندا:

(١٧٧) **فلسفة الهند فى سيرة يوجا**، نقله إلى العربية زكى عوض (القاهرة: ط١، سنة ١٩٥٥م).

بهاء الدين العاملى:

(١٧٨) **رسالة فى الوحدة الوجودية** (القاهرة: ط القاهرة، سنة ١٩١٠م).

بهيكهو أوثيثيلا:

(١٧٩) **مقال عن البوذية مترجم بمجلة العربى**، ترجمة أحمد عزت، العدد رقم ١٧٧ لسنة ١٩٧٣م.

(ت)

توفيق الطويل:

(١٨٠) **أسس الفلسفة** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٦، سنة ١٩٧٦م).

(١٨١) **الفلسفة الأخلاقية** (القاهرة: دار النهضة العربية، ط٢، سنة ١٩٧٠م).

(جـ)

جميل صليبا:

(١٨٢) **تاريخ الفلسفة العربية** (بيروت: دار الكتاب العربى اللبنانى،٠ سنة ١٩٨١م).

جميل محمد أبو العلا:

(١٨٣) **التصوف الإسلامى نشأته وأطواره** (القاهرة: م قاصد كريم، سنة ١٩٨٣م).

جورج حبيب بباوى:

(١٨٤) **المدخل إلى اللاهوت الأرثوذكسى** (القاهرة: طبعةدار الجيل، ط١، سنة ١٩٨١م).

(حـ)

حسن محمد الشرقاوى:

(١٨٥) **أصول التصوف الإسلامى** (الإسكندرية: مطبعة سفير، سنة ١٩٨٦م).

(١٨٦) **ألفاظ الصوفية ومعانيها** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط٢، د.ت).

(خـ)

خالد محمد خالد:

(١٨٧) **الله والموعد** (القاهرة: دار ثابت للتوزيع والنشر، ط٣، سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

(د)

داود الأنطاكي:

(١٨٨) تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق (القاهرة: م الأزهرية المصرية، ط٣، سنة ١٣٢٨هـ).

دى بـور:

(١٨٩) **تاريخ الفلسفة فى الإسلام**، ترجمة عبد الهادى أبو ريدة (القاهرة: ط سنة ١٩٥٤م).

(ر)

رؤوف شلبى:

(١٩٠) **يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء** (القاهرة: دار الاعتصام للطبع والنشر والتوزيع، ط٤، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

رؤوف عبيد:

(١٩١) **فى العودة إلى التجسد** (القاهرة: دار الفكر العربى، سنة ١٩٧٦م).

راويه عبد المنعم عباس:

(١٩٢) **بليزباسكال وفلسفة الإنسان** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٦م).

(ز)

زكريا إبراهيم:

(١٩٣) المشكلة الخلقية (القاهرة: دار مصر للطباعة، ط٣، سنة ١٩٨٠م).

(س)

سعد الدين السيد صالح:

(١٩٤) مشكلات العقيدة النصرانية (القاهرة: دار الطباعة المحمدية ط٢، سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

سعيد النورسى:

(١٩٥) **مجموعة اللمعات من كليات رسائل النور**، ترجمها عن التركية الملا محمد زاهد الملا ذكروى. (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط١، سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

سعيد حورى:

(١٩٦) **دراسات منهجية حول الأصول الثلاثة** «الله والرسول والإسلام» (القاهرة: دار التراث العربى للطباعة والنشر، جـ٤، سنة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م).

(١٩٧) **تربيتنا الروحية** (القاهرة: دار التراث العربى، م وهبه عابدين، سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٩م).

سلامة القضاعى:

(١٩٨) **براهين الكتاب والسنة الناطقة** (القاهرة: م السعادة، سنة ١٣٦٦هـ).

سيد قطب:

(١٩٩) **خصائص التصور الإسلامى ومقوماته** (القاهرة: دار الشروق، ط٥، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

(٢٠٠) **مشاهد القيامة فى القرآن الكريم** (القاهرة: دار المعارف، ط٥، سنة ١٩٧٥م).

(ش)

شاخت وبوزورث:

(٢٠١) **تراث الإسلام**، ترجمة حسين مؤنس وآخر، مراجعة فؤاد زكريا (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٢، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، جـ٢، سنة ١٩٨٨م).

(ص)

صلاح عزام:

(٢٠٢) **أقطاب التصوف الثلاثة** (القاهرة: مطابع الشعب، سنة ١٩٦٨م).

(ط)

طه عبد الباقى سرور:

(٢٠٣) **التصوف والإمام الشعرانى** (القاهرة: ط القاهرة، د.ت).

(ع)

عباس المسيرى:

(٢٠٤) **اليوجا والرهبنة والتصوف** (القاهرة: م الأنجلو المصرية، سنة ١٩٨٣م).

عباس محمود العقاد:

(٢٠٥) **الله** (القاهرة: دار المعارف، طـ ٢، سنة ١٩٨٢م).

(٢٠٦) **الإنسان فى القرآن** (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، د.ت).

عبد الجبار الوائلى:

(٢٠٧) **وحدة الوجود العقلية** (بيروت، باريس: منشورات عويدات، سنة ١٩٨٣م).

عبد الحفيظ فرغلى على القرنى:

(٢٠٨) **ابن عربى** (القاهرة: دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، سنة ١٩٦٨م).

عبد الحكيم قاسم:

(٢٠٩) **الأيديولوجية والتربية بين المسيحية والإسلام** (القاهرة: دار الفكر العربى، د.ت).

عبد الحليم محمود:

(٢١٠) **أبو الحسن الشاذلى** (القاهرة: دار التراث العربى للطباعة والنشر، سنة ١٩٧٧م

(٢١١) **أبو العباس المرسى** (القاهرة: مطابع الشعب، طـ ٢، سنة ١٣٩٢ هـ).

(٢١٢) **أبو يزيد البسطامى** (القاهرة: دار التراث العربى، سنة ١٩٧٦م).

(٢١٣) **سفيان الثورى** (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧٦م).

(٢١٤) **سهل التسترى** (القاهرة: مطابع الشعب، سنة ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤م).

(٢١٥) **السيد البدوى** (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧٦م).

(٢١٦) **الفضيل بن عياض** (القاهرة: مطابع الشعب، سنة ١٩٧١).

(٢١٧) **الإسراء والمعراج** (القاهرة: دار المعارف، طـ ٥، د.ت).
(٢١٨) **الإسلام والعقل** (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨٥م).
عبد الرحمن الصفورى:
(٢١٩) **نزهة المجالس ومنتخب النفائس**، جزءان (القاهرة: مطابع الفتح، سنة ١٩٧٩م).
عبد الرحمن الوكيل:
(٢٢٠) **البهائية**، تاريخها وعقيدتها وصلتها بالباطنية والصهيونية (القاهرة: مطبعة المدنى، سنة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٦).
عبد الرحمن بدوى:
(٢٢١) **ربيع الفكر اليونانى** (القاهرة: دار النهضة المصرية، د.ت).
(٢٢٢) **خريف الفكر اليونانى**، خلاصة الفكر الأوربى، سلسلة الينابيع (القاهرة: دار النهضة المصرية، سنة ١٩٤٣م).
(٢٢٣) **شوبنهاور** (لبنان: بيروت، دار القلم، د.ت).
(٢٢٤) **شطحات الصوفية** (القاهرة: دار النهضة المصرية، سنة ١٩٤٩م).
عبد الرحمن عميرة:
(٢٢٥) **التصوف الإسلامى منهجًا وسلوكًا** (القاهرة: دار الكليات الأزهرية، الإمبابى، ب.ت).
(٢٢٦) **المصطلحات الأربعة بين الإمامين المؤدودى ومحمد عبده** «الدين. الرب. العبادة. الألوهية. (القاهرة: دار الاعتصام، طـ ٢، سنة ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩م).
عبد العزيز الديرينى:
(٢٢٧) **طهارة القلوب والخضوع لعلام الغيوب**، تحقيق محمود على إبراهيم داود (القاهرة: طـ الأخيرة، سنة ١٣٩١ هـ / ١٩٧١م).

عبد العزيز ناصر:

(٢٢٨) **منحة القريب المجيب فى الرد على عباد الصليب** (السعودية: الطائف، دار ثقيف للنشر والتأليف، ط ٣، سنة ١٩٨٠م).

عبد الغنى عبود:

(٢٢٩) **الإنسان فى الإسلام والإنسان المعاصر** (القاهرة: ط القاهرة، د.ت).

عبد الفتاح بركة:

(٢٣٠) **الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية**، جزءان (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، سنة ١٩٧١م).

عبد الفتاح فؤاد:

(٢٣١) **ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى** (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٠م).

عبد القادر زكى:

(٢٣٢) **النفحة العلية فى أوراد الشاذلية** (القاهرة: مكتبة المتنبى، سنة ١٣٢٢ هـ).

عبد القادر محمود:

(٢٣٣) **الفلسفة الصوفية فى الإسلام**، مصادرها ونظرياتها ومكانتها من الدين والحياة (القاهرة: دار الفكر العربى، سنة ١٩٦٦م).

عبد الكريم الخطيب:

(٢٣٤) **الله والإنسان، قضية الألوهية بين الفلسفة والدين** (القاهرة: دار الفكر العربى، ط ٢، سنة ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٢م).

(٢٣٥) **الشيطان والإنسان بين أوليائه وأعدائه** (القاهرة: دار الفكر العربى، سنة ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩م).

(٢٣٦) **الإنسان فى القرآن الكريم من البداية... إلى النهاية** (القاهرة: دار الفكر العربى، ط ١، سنة ١٩٧٩م).

عبد الله بن المبارك:

(٢٣٧) **الزهد والرقائق**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمى (القاهرة: دار عمر بن الخطاب، د.ت).

عبد المنعم قنديل:

(٢٣٨) **رابعة العدوية**، عذراء البصرة البتول (القاهرة: دار التراث الإسلامى، د.ت).

عبيد الضرير: (تقى الدين عبد الملك بن أبى المنى البابلى الحلبى):

(٢٣٩) **نزهة الناظرين فى الأخبار المروية عن الأنبياء والصالحين** (القاهرة: مطبعة الحلبى، ط ٣، سنة ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤م).

عثمان أمين:

(٢٤٠) **الجوانية** (القاهرة: دار القلم، سنة ١٩٦٤م).

عثمان عبد المنعم عيش:

(٢٤١) **الأديان والمذاهب الشرقية** (القاهرة: ط ١، سنة ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦م).

عز الدين بن عبد السلام:

(٢٤٢) **حل الرموز ومفاتيح الكنوز** (القاهرة: م جريدة الإسلام، سنة ١٣١٧هـ).

علاء حمروش:

(٢٤٣) **تاريخ الفلسفة الشرقية** (القاهرة: ط القاهرة، سنة ١٩٨٩م).

على الطنطاوى:

(٢٤٤) **تعريف عام بدين الإسلام «فى العقيدة»** (القاهرة: دار الفكر العربى، ط ١٠، سنة ١٤٠٠هـ / ١٩٨٢م).

على سالم عمار:

(٢٤٥) **أبو الحسن الشاذلى**، (القاهرة: دار رسائل الجيب الإسلامية، جـ ١، سنة ١٩٥١).

(٢٤٦) **أبو الحسن الشاذلى** (القاهرة: دار التأليف، جـ ٢، سنة ١٩٦١م).

على سامى النشار:

(٢٤٧) **نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام**، ثلاثة أجزاء (الإسكندرية: دار المعارف، سنة ١٩٦٥م).

على عبد الجليل راضى:

(٢٤٨) **الروحية عند ابن عربى** (القاهرة: مطابع نهضة مصر، سنة ١٩٤٦م).

على عبد المعطى محمد:

(٢٤٩) محاضرات فى دراسات الأخلاق (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٢م).

عماد الدين الأموى:

(٢٥٠) **حياة القلوب فى كيفية الوصول إلى المحبوب**، هامش قوت القلوب لأبى طالب المكى (بيروت: دار صادر، د.ت).

عمر رضا كحالة:

(٢٥١) **معجم المؤلفين**، جـ ٦، (بيروت: دار إحياء التراث العربى، د.ت).

(ف)

فتح الله خليف:

(٢٥٢) **ابن سينا ومذهبه فى النفس** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، د.ت).

فخر الدين الرازى:

(٢٥٣) **عصمة الأنبياء** (القاهرة: مطبعة المدنى، طـ ١٠، سنة ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م).

فخرى الدباغ:

(٢٥٤) **مقال بمجلة العربى** (القاهرة: مجلة العربى، العدد ٢٠٦، سنة ١٩٧٦م).

(ق)

قاسم غنى:

(٢٥٥) **تاريخ التصوف الإسلامى**، جزءان، ترجمة صادق نشأت (القاهرة: النهضة المصرية، سنة ١٩٧٠م).

(ك)

كامل سعفان:

(٢٥٦) **سبحان الله** (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٨٠م).

(ل)

ل.ج. شينى:

(٢٥٧) **تاريخ العالم الغربى**، ترجمة مجد الدين حفنى ناصف، مراجعة على أدهم.

(م)

مالك بن أنس (الإمام مالك):

(٢٥٨) **الموطأ** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، سنة ١٩٥١م).

محمد أبو زهرة:

(٢٥٩) **ابن تيمية** (القاهرة: دار الفكر العربى: سنة ١٩٧٧م).

(٢٦٠) **مقارنة الأديان القديمة** (القاهرة: دار الفكر العربى، د.ت).

محمد إسماعيل إبراهيم:

(٢٦١) **قصص الأنبياء والرسل** (القاهرة: ط ٢، سنة ١٤٠١ هـ / ١٩٨١م).

محمد جلال شرف:

(٢٦٢) **الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٦م).

(٢٦٣) **دراسات فى التصوف الإسلامى**، شخصيات ومذاهب (الإسكندرية: دار الفكر الجامعى، د.ت).

(٢٦٤) **تاريخ الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى ومشكلة التوفيق بين العقل والدين** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٤م).

محمد جلال شرف وعلى عبد المعطى:

(٢٦٥) **الفكر السياسى فى الإسلام** (الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، سنة ١٩٧٨م).

محمد حسين هيكل:

(٢٦٦)**حياة محمد** (القاهرة: دار المعارف، طـ ١٦، سنة ١٩٨١م).

محمد سليمان داود:

(٢٦٧) **ابن تيمية وفلاسفة التصوف** (الإسكندرية: طـ ٢، سنة ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٣م).

محمد عبد القادر زكى:

(٢٦٨) **النفحة العلية فى أوراد الشاذلية**، حزب البر (القاهرة: مكتبة المتنبى، سنة ١٣٢٢ هـ).

محمد عبد الله السمان:

(٢٦٩) **أولو العزم من الرسل** (القاهرة: دار الاعتصام، طـ ٢، سنة ١٤٠١ هـ / ١٩٨١م).

محمد عبد المنعم القيعى:

(٢٧٠) **عقيدة المسلمين والعقائد الباطلة** (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، طـ ٢، سنة ١٩٨٦م).

محمد عبده:

(٢٧١) **رسالة التوحيد** (القاهرة مكتبة القاهرة، طـ ١٨، سنة ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م).

محمد على أبو ريان:

(٢٧٢) **أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى** (بيروت : دار الطلبة العرب، سنة ١٩٦٩م).

(٢٧٣) **تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعيـة، طـ ٤، سنة ١٩٨٠م).
(٢٧٤) **تاريخ الفكر الفلسفى** «الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون» (الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، جـ ١، طـ ٥، سنة ١٩٧٤م).
(٢٧٥) **تاريخ الفكر الفلسفى** «أرسطو والمدارس المتأخرة» (الإسكندرية: دار الكتب الجامعية، طـ ٣، سنة ١٩٧٤م).
(٢٧٦) **محاضرات فى التصوف الإسلامى** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٠م).

محمد على الصابونى:

(٢٧٧) **النبوة والأنبياء** (القاهرة: طـ القاهرة، طـ ٢، سنة ١٤٠٠هـ).

محمد غلاب:

(٢٧٨) **التصوف المقارن** (القاهرة: لجنة الدراسات الصوفية، مطبعة نهضة مصر، د.ت).
(٢٧٩) **الفلسفة الشرقية** (القاهرة: مطابع الشعب، سنة ١٩٥٩م).

محمد فؤاد عبد الباقى:

(٢٨٠) **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** (بيروت: لبنان، مؤسسة جمال للنشر، م التراث الإسلامى، د.ت).

محمد قطب:

(٢٨١) **قبسات من الرسول** (القاهرة: دار الشروق، طـ٧ ، سنة ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م).

محمد كمال إبراهيم جعفر:

(٢٨٢) **التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٠م).

محمد مصطفى حلمى:
(٢٨٣) ابن الفارض والحب الإلهى (القاهرة: دار المعارف، سنة ١٩٧١م).
(٢٨٤) الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى (القاهرة: دار العلم، سنة ١٩٦٠م).
(٢٨٥) الحياة الروحية فى الإسلام (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٤م).
محمد مصطفى:
(٢٨٦) دراسات عن الجنيد البغدادى (القاهرة: دار الطباعة المحمدية، سنة ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م).
(٢٨٧) المقامات والأحوال «دراسات عن الجنيد» (القاهرة: دار الطباعة المحمدية سنة ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨م).
محمود أبو الفيض المنوفى:
(٢٨٨) الإسلام والحضارة العالمية، سلسلة البحوث الإسلامية العدد ٦٦ (القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، سنة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م).
محمود بن الشريف:
(٢٨٩) الحب فى القرآن (القاهرة: دار المعارف، طـ ٢، سنة ١٩٨٤م).
محمود على قراعة:
(٢٩٠) الفرار إلى الله تعالى (القاهرة: دار مصر للطباعة، سنة ١٩٦٩م).
مصطفى حلمى:
(٢٩١) الزهاد الأوائل (القاهرة: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، طـ ١، سنة ١٤٠٠هـ / ١٩٧٩م).
مصطفى عبد الرازق:
(٢٩٢) تعليق على مادة تصوف، دائرة المعارف الإسلامية.

مصطفى كمال وصفى:

(٢٩٣) **أحمد الرفاعى** (القاهرة: المكتبة الرفاعية الأحمدية، د.ت).

مصطفى محمد عمارة:

(٢٩٤) **جواهر البخارى وشرح القسطلانى** (بيروت: دار الفكر العربى، د.ت).

مصطفى محمود:

(٢٩٥) **الله** (القاهرة: دار المعارف، طـ ٢، سنة ١٩٨٢م).

مقداد يالجن:

(٢٩٦) **دور التربية الأخلاقية الإسلامية فى بناء الفرد والمجتمع والحضارة الإنسانية** (القاهرة: دار الشروق، طـ ١، سنة ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م).

(٢٩٧) **فلسفة الحياة الروحية منابعها ومشاربها ونشأتها ونشأة التصوف والطرق الصوفية** (القاهرة: دار الشروق، طـ ١، سنة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م).

ملاجامى عبد الرحمن:

(٢٩٨) **الدرة الفاخرة** (كردستان: العلمية، د.ت).

(ن)

نيكلسون (رينولد):

(٢٩٩) **فى التصوف الإسلامى وتاريخه**، ترجمة أبو العلا عفيفى (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م).

(هـ)

هـ.ج. روز:

(٣٠٠) **الديانة اليونانية القديمة**، ترجمة رمزى عبده جرجس، مراجعة محمد سليم سالم (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، سنة ١٩٦٥م).

هنرى ودانلى توماس:

(٣٠١) **أعلام الفكر الأوربى**، ترجمة عثمان نويه (القاهرة: دار الهلال، سنة ١٩٧٧م).

(و)

ول ديورانت:

(٣٠٢) **قصة الحضارة**، الجزء الثانى من المجلد الرابع، عصر الإيمان، ترجمة محمد بدران (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، طـ ٣، سنة ١٩٧٤م).

(ى)

يوسف كرم:

(٣٠٣) **تاريخ الفلسفة اليونانية** (القاهرة: طـ القاهرة: د.ت).

يوسف موسى:

(٣٠٤) **فلسفة الأخلاق فى الإسلام** (القاهرة: طـ القاهرة. د.ت).

الرسائل:

إبراهيم إبراهيم ياسين:

(٣٠٥) **حال الفناء فى التصوف الإسلامى** (القاهرة: رسالة ماجستير بكلية الآداب جامعة القاهرة بإشراف الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني، سنة ١٩٨٠).

عبد البارى محمد داود:

(٣٠٦) **تحقيق مخطوط الأجوبة المرضية عن أئمة الفقهاء والصوفية للإمام عبد الوهاب الشعرانى مع دراسة للتصوف فى القرن العاشر الهجرى** (الإسكندرية: رسالة ماجستير بكلية الآداب جامعة الإسكندرية غير منشورة، سنة ١٩٨٧م).

ثانياً ـ المراجع الأجنبية:

(أ) المراجع باللغة الانجليزية:

(1) Adolf Harnack: History of Dogma.

(2) Arbierry (A.J.): Sofism, the conception of God and the meaning of prayer, III.

(3) Bowra (G.M.): The heritage of symbolism, London, 1953.

(4) Burnet: Early Greek Philosophy.

(5) Bylands: The Peoples and Religions of India.

(6) Corlein, Henery: Creative, Imagination.

(7) Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. 5.

(8) Hegel (G.W.): The Philosophy of History.

(9) James (W.): The Varieties of Religions Experience, Modern, Library MacMillan, London, 1953.

(10) Karl Yaspers: The Great Philosophers, Volume 2, London, 1966.

(11) L.J. Cheney: History of the Western World.

(12) Mohamed Ekbal: The Development of Metaphicfsicsim.

(13) Nells: A short History of the World.

(14) R.A. Nicholson: The Mysticism of Islam, London and Boston, 1975.

(15) R.A. Nicholson: The Legacy of Islam.

(16) Stace (W.): Mysticism and Philosophy, MacMillan, London, 1961.

(17) Sufism: An account of the mystics.

(ب) المراجع باللغة الفرنسية :

(1) Malebranche: La Recherche, To me (1).

(2) Massignon: Essai sur les origines du Lexique Téchnique de La mystiqué musulmane, Paris, 1922.

(3) Massignon: Art Hallaj, Encyclopedie d'Islam.

(4) Massignon: Recueil de textes inedits Concérnant l'histoire de la Mystique en pays de l'Islam, Paris, 1929.

الفهرست

رقم الصفحة

هذا الكتاب

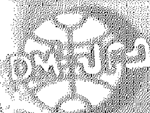
- الفناء من الموضوعات الرئيسية للتصوف الإسلامى ، بل هو المحور الرئيسى الذى تدور حوله نظرياته المختلفة .
- قام المؤلف بتوضيح الفناء فى العقائد الهندية القديمة ، والفكر اليونانى ، وكذلك مفهوم الفناء فى العقيدتين اليهودية والمسيحية وكلها اتجاهات نبذها الإسلام .
- كما اهتم المؤلف بشرح ما أنكره بعض كُتَّاب التصوف أمثال : الطوسى ، والقشيرى ، والسهروردى ، وبعض الفقهاء ، كابن تيمية .
- كما اهتم أيضًا بالتعريف الوجدانى الصوفى ، وما يضبط مشاعر الصوفى بدرجة تفوق كل تصور ، فتجعله يتحمل كل ما هو مؤلم ، بل يشعر باللذة من خلال الألم .
- وقد نوّه المؤلف فى معظم أرجاء الكتاب بتوجيه بعض الانتقادات بقدر ما يتوصل إليه تحليل الفناء عند صوفية المسلمين وأصحاب العقائد الأخرى .
- الكتاب بما فيه من معلومات قيمة يُعَدُّ إضافة جديدة ومفيدة للقارىء والباحث العربى .

الناشر

٢٥,٠٠ ج

الدار المصرية اللبنانية ١٦ عبد الخالق ثروت ـ تليفون : ٣٩٢٣٥٢٥

٣٩٣١٧٤٣ ـ فاكس : ٣٩٠٩٦١٨ ـ ص . ب : ٢٠٢٢ ـ برقيا : دار شادو ـ القاهرة .



تصميم الغلاف : محمد قنطاوى